

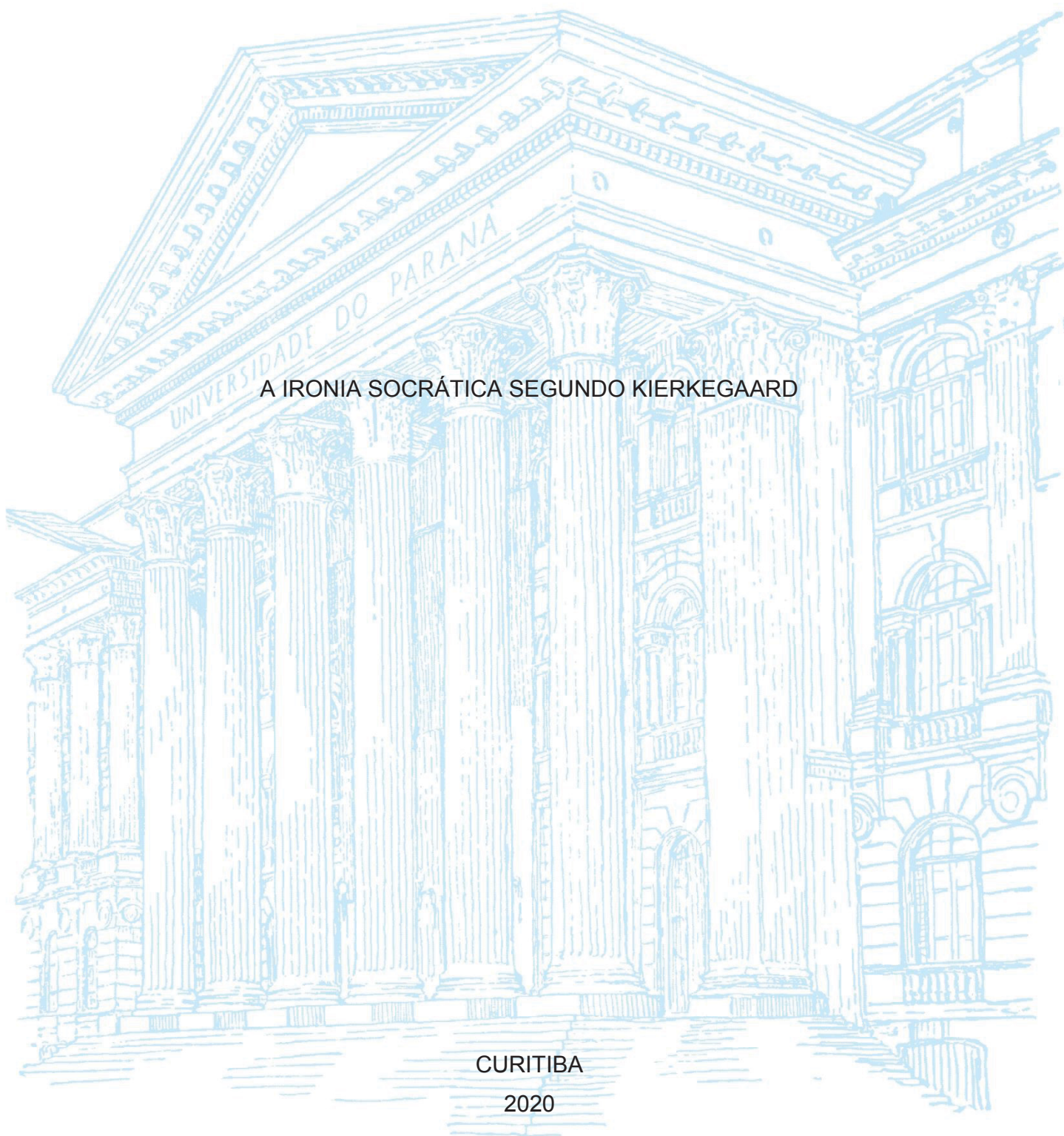
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FERNANDA RIBEIRO DE ALMEIDA

A IRONIA SOCRÁTICA SEGUNDO KIERKEGAARD

CURITIBA

2020



FERNANDA RIBEIRO DE ALMEIDA

A IRONIA SOCRÁTICA SEGUNDO KIERKEGAARD

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no
Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de
Ciências Humanas, Universidade Federal do
Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Maurizio Filippo Di Silva

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Almeida, Fernanda Ribeiro de

A ironia socrática segundo Kierkegaard. / Fernanda Ribeiro de Almeida. –
Curitiba, 2020.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Maurizio Filippo di Silva

1. Ironia. 2. Sócrates. 3. Kierkegaard, Soren, 1813-1855. 4. Subjetividade.
I. Silva, Maurizio Filippo di, 1982-. II. Título.

CDD – 198.9



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

ATA Nº278/2020

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA**

No dia vinte e cinco de setembro de dois mil e vinte às 14:00 horas, na sala Skype, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **FERNANDA RIBEIRO DE ALMEIDA**, intitulada: **A ironia socrática segundo Kierkegaard**, sob orientação do Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MAURIZIO FILIPPO DI SILVA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), SILVIO MARINO (UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA), ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MAURIZIO FILIPPO DI SILVA, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca ressaltou a qualidade e a originalidade da dissertação e sugeriu a futura publicação do texto.

CURITIBA, 25 de Setembro de 2020.

Assinatura Eletrônica

28/09/2020 14:32:32.0

MAURIZIO FILIPPO DI SILVA

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

29/09/2020 14:03:48.0

SILVIO MARINO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA)

Assinatura Eletrônica

28/09/2020 14:23:27.0

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 53945

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 53945



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **FERNANDA RIBEIRO DE ALMEIDA** intitulada: **A ironia socrática segundo Kierkegaard**, sob orientação do Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 25 de Setembro de 2020.

Assinatura Eletrônica

28/09/2020 14:32:32.0

MAURIZIO FILIPPO DI SILVA

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

29/09/2020 14:03:48.0

SILVIO MARINO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA)

Assinatura Eletrônica

28/09/2020 14:23:27.0

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 53945

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 53945

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal do Paraná, ao Setor de Ciências Humanas e ao Departamento de Filosofia pela dedicação à construção e ao ensino da Filosofia.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo auxílio financeiro provido pela bolsa.

Agradeço ao professor Maurizio Di Silva pelo trabalho paciente e esmerado dedicado à orientação desta dissertação.

Agradeço aos professores Lucio Souza Lobo e Bernardo Guadalupe Lins Brandão pelos apontamentos e correções oferecidos durante o exame de qualificação.

Agradeço à Ananda, a alegria dos meus dias.

Agradeço ao Gustavo, por estar sempre amorosamente ao meu lado.

Agradeço aos meus pais, Márcia e Marcos, que mesmo não estando mais presentes ainda me transmitem o amor e a força necessários para equilibrar a vida.

Agradeço a Deus, quem realiza verdadeiramente todas as ações.

*“Guarda sempre Ítaca em teu pensamento.
É teu destino aí chegar.
Mas não apresses absolutamente
tua viagem.”*
Konstantinos Kaváfis; Ítaca

*“A possibilidade exegética sempre se funda, portanto, num
resíduo, mínimo que seja, de mal-entendido. Melhor ainda: é esse resíduo de
incompreensão que garante a própria comunicação. A articulação interna de
uma língua — a compreensibilidade recíproca entre seus termos — é o que
dá lastro ao jogo comunicativo.”*
Márcio Suzuki; Sobre música e ironia

RESUMO

O que é a ironia socrática? Parte da dificuldade em responder a essa pergunta se deriva do enigma que paira sobre Sócrates. O sábio, que teria vivido entre os anos de 469-399 a.C. em Atenas, na Grécia Antiga, é considerado uma das figuras mais notáveis da história da filosofia, embora não tenha deixado obra escrita. A influência que exerceu no pensamento de seu tempo é, contudo, atestada pelos escritos de autores que foram seus contemporâneos, se fazendo presente notadamente nos diálogos de Platão (428 - 327 a.C). Encontramos nestes diálogos várias menções a uma ironia que seria típica do sábio, material que fornece hoje fonte para inúmeros debates a respeito do tema. No presente trabalho, nos deteremos na obra *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, apresentada pelo filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard à Universidade de Copenhague como dissertação em 1841, a fim de examinar a solução oferecida pelo pensador para o problema da ironia socrática. Partindo da hipótese de que a ironia de Sócrates se define para o filósofo dinamarquês como um ponto de vista representativo de uma *negatividade infinita e absoluta*, nos deteremos, em um primeiro momento, na análise dos textos dos autores da Antiguidade - Platão, Xenofonte e Aristófanes - utilizados por Kierkegaard em sua dissertação; em um segundo momento, procuraremos esclarecer a compreensão de ironia que nela é proposta tendo em vista a leitura que o pensador faz dos textos antigos; finalmente, consideraremos, em uma perspectiva de debate atual, as peculiaridades e a relevância da posição kierkegaardiana desenvolvida na obra de 1841.

Palavras-chave: Ironia. Sócrates. Kierkegaard. Maiêutica. Subjetividade.

ABSTRACT

What is Socratic irony? Part of the difficulty in answering this question arises from the mystery concerning Socrates' life. The philosopher, who lived between 469- 399 B.C. in Athens, Ancient Greece, is considered one of the most notable figures in the history of philosophy, although he had not left any written work. However, the influence Socrates exerted on the thought of his time is known through the accounts of writers who were his contemporaries, being present notably in Plato's dialogues (428 - 327 BC). We find in these dialogues several references to an irony that would be typical of Socrates, material that today provides a source for countless debates on the subject. This study will focus on the work *On the Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, written by the Danish philosopher Søren Aabye Kierkegaard as a dissertation in 1841, in order to examine the solution offered by the thinker to the problem of Socrates' irony. Based on the hypothesis that the socratic irony is defined by the Danish philosopher as a point of view representative of an infinite and absolute negativity, at first we will analyze the texts of the writers (Plato, Xenophon and Aristophanes) used by Kierkegaard in his dissertation in order to clarify, in a second step, the understanding of irony that is proposed by the philosopher through his readings of the ancient texts; finally, we will consider, in a perspective that focuses on contemporaneous debates, the peculiarities and the relevance of the Kierkegaardian position developed in the 1841 work.

Keywords: Irony. Socrates. Kierkegaard. Maieutics. Subjectivity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 CAPÍTULO 1 - A IRONIA DE SÓCRATES NOS TEXTOS DA ANTIGUIDADE	19
3 CAPÍTULO 2 - A IRONIA DE SÓCRATES NA DISSERTAÇÃO DE 1841.....	56
4 CAPÍTULO 3 - AS IRONIAS DE SÓCRATES: UMA PERSPECTIVA CONTEMPORÂNEA.....	83
5 CONCLUSÕES	99
REFERÊNCIAS.....	105

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo geral analisar a ironia socrática segundo a interpretação dada pelo filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813 - 1851) em sua obra *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* (1841). A partir desta análise, pretende-se evidenciar as particularidades que envolvem a definição kierkegaardiana da ironia de Sócrates como *negatividade infinita e absoluta*. Neste sentido, sustentaremos a hipótese de que, para Kierkegaard, a ironia, além de compreender um ponto de vista intelectual e existencial intrínseco à personalidade do sábio ateniense, se constitui ao efetuar um distanciamento entre realidade e idealidade, falante e ouvinte, indivíduo e sociedade.

Para tanto, no primeiro capítulo da dissertação realizaremos uma breve exposição e análise da ironia socrática a partir de um recorte das obras de Platão, Xenofonte e Aristófanes. Este recorte terá como base os textos dos três autores da Antiguidade utilizados por Kierkegaard em *O conceito de ironia*. No segundo capítulo, buscaremos esclarecer e articular, ainda nestes textos, a interpretação deles oferecida pelo pensador dinamarquês na *Dissertação* de 1841¹. No terceiro capítulo apresentaremos as diferentes perspectivas sustentadas por VLASTOS (1991) e NEHAMAS (1998) da ironia socrática; a partir de tais perspectivas pretendemos, finalmente, localizar e explicitar as especificidades da posição kierkegaardiana à luz do panorama atual de discussão a respeito da ironia de Sócrates.

Søren Kierkegaard nasceu em Copenhague, em 1813. À época, o regime político da Dinamarca se constituía como uma monarquia absolutista, sendo a Igreja Evangélica Luterana sua religião oficial. Até a morte do filósofo, em 1855, o país, influenciado pelas Revoluções de 1848, passou por mudanças políticas significativas, tendo se tornado uma monarquia constitucional parlamentarista em 1849 - regime que se sustenta, juntamente com a Igreja Evangélica Luterana da Dinamarca enquanto religião oficial, até os dias de hoje.

Contudo, no século XIX, era significativamente maior a influência exercida pela Igreja no cenário político, na vida social e particular dos habitantes da Dinamarca. O jovem Kierkegaard cresce em um ambiente rigorosamente religioso; seu pai, Michael Pedersen Kierkegaard, um comerciante de tecidos de origem humilde,

¹ A expressão “*Dissertação* de 1841” será utilizada, no presente trabalho, como referência à obra *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*.

consegue alcançar um lugar de elevada posição social em Copenhague, chegando até mesmo a receber regularmente em sua casa pessoas proeminentes do clero dinamarquês. Além de ser um membro participativo da Igreja, Michael também era dotado de uma fé fervorosa e, em alguns aspectos, problemática: Kierkegaard pai teria passado a vida toda assombrado pela culpa e pelo remorso causados pela ocasião em que, quando ainda era um jovem pastor na Jutlândia, levado pelo sofrimento e dificuldades do trabalho, se voltara contra Deus e cometera o pecado da blasfêmia².

O peso que Michael carregava na consciência era tamanho que o levou a acreditar que Deus o havia amaldiçoado e tiraria a vida de toda sua família antes dele mesmo morrer. Tal crença pode ter sido reforçada devido às circunstâncias trágicas vividas por Michael: sua primeira esposa faleceu sem deixar filhos; tendo se casado novamente com a mãe de Kierkegaard, com quem teve sete filhos, Michael mais uma vez perdeu a esposa e, em um curto intervalo de tempo, cinco de seus filhos também faleceram, restando, em 1834, somente Peter, o primogênito, e Søren, o caçula.

É nesta atmosfera que Kierkegaard cresce, rodeado pela morte prematura de seus familiares e por uma aguda consciência de culpa paterna. A partir desses fatos, torna-se compreensível a importância que temas como a relação entre indivíduo e Deus, a institucionalização da Igreja, a angústia existencial e o pecado original terão para Kierkegaard. Conseguimos também ter um vislumbre da radicalidade da crítica que o pensador efetuou ao cristianismo enquanto “cristandade”, um grande sistema religião vivido por quase todo o Ocidente: em seu pensamento, o filósofo dinamarquês romperá com uma tradição constituinte da sua própria identidade, da identidade familiar e nacional. Em seus últimos anos de vida, Kierkegaard passou a atacar frontalmente a Igreja Evangélica Luterana da Dinamarca, citando de maneira explícita nomes de membros do alto clero em seus artigos. Esse fato se tornou um grande escândalo em Copenhague, trazendo um maior distanciamento entre Kierkegaard e Peter, seu irmão mais velho que ocupava o cargo de bispo da Igreja, o que contribuiu para que o filósofo experimentasse, até sua morte em 1855, um crescente isolamento social.

Kierkegaard, entretanto, se manteve firme em sua crítica à Igreja, que

² “Dizia-se que o pai de Kierkegaard tinha uma personalidade depressiva, motivada por sua obsessão com os próprios pecados. Acredita-se que seus filhos herdaram esse traço de personalidade.” (STEWART, J. *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da Modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 24.).

consistia principalmente em apontar a discrepância entre o modelo de cristianismo sob o qual o clero operava e o modelo de fé e vida cristã oferecido pelo Novo Testamento. O relato da vida dos primeiros cristãos mostra que estes estavam dispostos a morrer pela sua fé, passando por incontáveis sofrimentos e provações em nome de Cristo³. Esse espírito de entrega e abnegação foi se perdendo com a institucionalização da fé cristã, invertendo o sentido do que significa ser cristão. A esse respeito, Stewart afirma o seguinte:

Kierkegaard olha para os altos oficiais da Igreja e descobre que eles estão muito longe de fazerem sacrifícios por sua fé. Eles não correm nenhum risco de serem perseguidos. Em nenhuma hipótese eles terão que arriscar suas vidas. Pelo contrário, eles estão entre os mais respeitados membros da sociedade, e recebem regularmente um salário do Estado. Kierkegaard argumenta que isso é totalmente incompatível com a verdadeira natureza do cristianismo que se pode encontrar no Novo Testamento (...), uma distorção fundamental da verdadeira natureza do cristianismo. Ele exige que os sacerdotes reformem-se a si mesmos para se adequarem melhor às duras exigências do cristianismo do Novo Testamento, ou que desistam de se chamarem a si mesmos de cristãos. (JON STEWART, p. 241-242).

Não foi somente no ataque à Igreja Luterana que Kierkegaard se colocou, singularmente, no sentido contrário à maioria: a sua própria filosofia representa uma tentativa de defender a necessidade que o sujeito tem de se desenvolver enquanto indivíduo apartado da multidão. Essa ideia se corresponde, em seu pensamento, com a busca pelo modo mais autêntico de conduzir a si mesmo e o significado dessa autenticidade, os problemas que se encontram no núcleo de seu pensamento. Em seus *Diários*, encontramos registros do chamado a essa tarefa filosófica desde os anos de estudante:

O que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo o que devo fazer e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento sempre precede a ação. Trata-se de compreender o meu destino de ver o que Deus quer propriamente que eu faça, isto é, de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a idéia pela qual quero viver e morrer. (REICHMANN, 1978, p. 39).

Logo, seja enquanto reflexão acerca da essência do cristianismo ou enquanto investigação da natureza humana experimentada pelo sujeito singular, a filosofia do

³ “Com “Cristianismo do Novo Testamento”, Kierkegaard parece se referir à forma de cristianismo que foi praticada por seus primeiros seguidores, como está registrado no Novo Testamento. Ele ressalta que o cristianismo daquela época, quando a religião era recém-nascida e começava a se espalhar pelo mundo, fazia grandes exigências para o crente.” (STEWART, 2017, p. 241).

dinamarquês terá como temática principal a ação e o agir no mundo, considerados sobretudo no âmbito da reflexão individual. A investigação especulativa encontrará, para o filósofo, sua utilidade maior quando sua finalidade for alcançar uma verdade pessoal, um conhecimento orientador da existência. Assim sendo, ao considerarmos a particularidade que esse tipo de conhecimento possui, torna-se impossível pretender que ele seja universal.

Desse modo, como transmitir uma reflexão sobre a busca pela autenticidade da vida de modo que essa seja pertinente não somente no âmbito intelectual, mas também para além dele? Isto é, como engajar o outro - no caso de Kierkegaard, o leitor de suas obras - de modo que este consiga imergir na reflexão e sair dela transformador de si próprio? Enfim, de que maneira e em que medida a comunicação de um saber sobre a existência pode ser efetiva?

A resposta a essas perguntas será encontrada por Kierkegaard em Sócrates. O sábio que nasceu e viveu em Atenas entre os séculos V e IV a.C. é considerado um dos maiores representantes da filosofia ocidental, mesmo não tendo produzido e deixado obra escrita. Sua figura é de grande influência na formação da identidade do pensamento filosófico, que encontra o seu próprio significado na atividade desenvolvida por Sócrates. *“A única analogia que tenho diante de mim é Sócrates”*, escreve Kierkegaard (1855 citado por STEWART, 2017, p. 245), *“minha tarefa é uma tarefa socrática, de averiguar a definição do que é ser cristão.”* Além disso, o dinamarquês procura retomar o sentido prático da especulação - que estaria sendo relegada, em sua época, ao aspecto teórico -, constituinte do próprio ser da filosofia da Grécia Antiga (FURTAK, 2013).

A principal referência textual que possuímos de Sócrates é dada pelos escritos de Platão (428 a.C. – 347 a.C.), cujo imenso trabalho filosófico teria se desenvolvido tendo como esteio o pensamento do sábio ateniense, que fora seu mestre⁴. É principalmente, mas não unicamente, através da obra platônica que conseguimos formar uma noção da existência de Sócrates, de sua vida e de suas ideias. Entretanto, a imagem de Sócrates na filosofia ocidental não se limita a uma

⁴ “O encontro com Sócrates, quando tinha cerca de vinte anos, mudou profundamente a sua vida enquanto homem e pensador: a ideia de “filosofia”, tal como é expressa em todas as suas obras, nasceu certamente por frequentar Sócrates, e poder-se-ia dizer também que toda a obra platônica no fundo responde à exigência de expor a “verdadeira” filosofia de Sócrates, personagem central de quase todos os diálogos platônicos.” (CASERTANO, G. *Uma introdução à República de Platão*; tradução Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Paulus, 2011, p. 6).

corrente filosófica ou a um sistema conceitual - antes, o sábio ateniense foi enigmático o suficiente para permitir que diferentes filosofias posteriormente se formassem sob sua influência, como o ceticismo, o estoicismo e o epicurismo. A sua figura está presente tanto no imaginário popular quanto no filosófico como a imagem mesma do filósofo, uma espécie de protótipo do pensador, do espírito que anima o questionamento da atividade filosófica.

Kierkegaard, que desde muito cedo, graças ao estudo realizado na Escola de Virtude Cívica entre anos de 1821 e 1830⁵, esteve sob a influência dos clássicos da Antiguidade, terá a obra platônica como fonte de estudo, análise e influência filosófica. Este conhecimento, somado à inclinação filosófica demonstrada durante os anos da faculdade de teologia, resultaram em sua dissertação *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, defendida em 1841. De maneira geral, podemos dizer que esta obra, ao mesmo tempo em que analisa escritos da Antiguidade para apresentar a ironia de Sócrates sob a perspectiva de Kierkegaard, introduz um conceito - o de ironia - cujo uso não será restrito à *Dissertação* de 1841, mas se fará presente no desenvolvimento da filosofia do dinamarquês tanto conceitualmente quanto metodologicamente⁶.

Kierkegaard não considerava a obra integrante daquilo que ele chamava de sua autoria - a produção dos escritos pseudonímicos e dos discursos assinados com seu próprio nome⁷. Tal fato se revela relevante para o estudo do pensamento do autor, pois a *Dissertação* de 1841, escrita anteriormente à obra autoral do dinamarquês e não fazendo parte dela, permite vislumbrar vários elementos do seu processo de formação, como, por exemplo, a abordagem crítica dada pelo jovem

⁵ “De 1821 até sua admissão na universidade, em 1830, Kierkegaard frequentou a escola [*Escola da Virtude Cívica*] (...). A escola era intensiva e dava ênfase à educação clássica em latim, grego e hebraico. Durante o período em que a frequentou, Kierkegaard apaixonou-se pela cultura e literatura grega. Suas leituras em grego incluíam a *Iliada* e a *Odisseia* de Homero, um pouco da *História* de Heródoto e partes do Novo Testamento. O mais importante, porém, foi que ele leu também alguns dos diálogos do filósofo grego Platão, especificamente o *Eutífron*, a *Apologia* e o *Crítion*. (...) A escola, portanto, lhe proporcionou um conhecimento amplo sobre Sócrates, filósofo pelo qual seria fascinado durante o resto de sua vida.” (STEWART, 2017, p. 25, grifo do autor).

⁶ “E não é demais insistir: assim como Kierkegaard certa vez afirma que o diário é “*do Sedutor*”, e não “*de um sedutor*”, porque ali se encontra “*o método*”, aqui se poderia dizer: a dissertação expõe o método do irônico, o método socrático que será depois aplicado a serviço da idéia kierkegaardiana. Aí está a plataforma inicial, a abertura da obra, que ao mesmo tempo é a chave de interpretação para a obra, inclusive para a polêmica final, dramatizada nas ruas de sua cidade.” (VALLS, 1991, p. 38).

⁷ “Em uma nota do *Diário NB10*, de 1849, na mesma época, Kierkegaard indica que sua produção literária deve ser entendida como “um projeto unificado”. Ele se refere ao que chama de “um plano compreensivo da produção como um todo”. Isto é surpreendente para alguns leitores, pois sabemos que Kierkegaard foi um crítico declarado de qualquer forma de pensamento sistemático.” (STEWART, 2017, p. 211).

pensador à corrente filosófica dominante em seu meio cultural, o hegelianismo.

A retomada da investigação da ironia socrática por Kierkegaard em *O conceito de ironia* tem como pano de fundo o debate, integrante do cenário filosófico europeu do século XIX, acerca da validade da ironia como meio de formação da subjetividade. Na contramão do iluminismo, surge o romantismo. Como movimento que prega a primazia do belo e da sentimentalidade sobre a razão, o romantismo, tal como apresentado por Friedrich Schlegel (1772-1829) em *Fragmentos Filosóficos* (1991), faz uso da ironia como meio de *autocontrole*. Segundo Schlegel, a ironia possibilitaria tanto a *autodestruição* como a *autocriação* individual. Como ferramenta de *autodestruição*, a ironia atuaria no desmantelamento das concepções de mundo que se pretendem universais; enquanto instrumento de *autocriação*, a ironia ajudaria o indivíduo a construir uma visão de mundo própria e original (GORODEISKY, 2016).

Contrapondo-se à ideia de desenvolvimento de uma subjetividade através da ironia, Hegel (1170-1881) criticará fortemente os românticos, apontando sobretudo o relativismo moral que tal concepção pode ensejar. A interpretação da ironia socrática pelo filósofo alemão é dada no esteio da oposição à ironia romântica. Analisada pelo filósofo alemão em *Lições sobre a história da filosofia* (1840), a ironia de Sócrates será entendida como um modo peculiar de falar⁸, uma espécie de maneirismo sustentado pelo pensador ateniense que visava dar ensejo à dialética.

Na Dinamarca do início do século XIX, tanto o hegelianismo quanto o romantismo eram correntes filosóficas predominantes nos meios culturais e acadêmicos. A Universidade de Copenhague, marcadamente de orientação hegeliana, ofereceu para Kierkegaard a oportunidade de contestar, já em seus anos de estudante, algumas das teses do Idealismo Alemão. Contudo, como *O conceito de ironia* mostra, o jovem filósofo fez uso de várias concepções hegelianas na formulação de seu pensamento, especialmente da noção de filosofia de história proposta por Hegel em *Lições sobre a filosofia da história* (1837)⁹.

A ironia - e suas diferentes abordagens - constituirá uma temática relevante,

⁸ “É esta a famosa ironia socrática, que não é senão um modo especial de comportar-se no trato de pessoa para pessoa; é, por assim dizer, uma forma subjetiva da dialética unicamente, enquanto a dialética versa sempre sobre os fundamentos da própria coisa”. (HEGEL, 1985, p. 52).

⁹ Segundo STEWART (2015), Hegel identifica dois aspectos no método de Sócrates: a sua habilidade de “passar de sua experiência imediata com casos individuais específicos para uma verdade universal” e “causar confusão entre a ideia ou definição proposta e a experiência real do indivíduo - um conflito entre o universal e o particular.” (STEWART, 2017, p. 54-5). Esses elementos serão retomados por Kierkegaard em *O conceito de ironia*.

amplamente tratada por Kierkegaard em suas obras posteriores. Assim, faz-se necessário distinguir, desde já, as diferentes dimensões ocupadas pela ironia dentro do pensamento do autor: em um sentido inicial, presente na *Dissertação* de 1841, a ironia é entendida como ponto de vista (*Weltanschauung*) negativo, uma posição ético-existencial carente de conteúdo afirmativo acerca do mundo.

Em um sentido posterior, que se fará presente sobretudo na obra *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* (1846), a ironia mantém sua característica de posição ético-existencial, contudo, passa a integrar o elaborado pensamento kierkegaardiano acerca das esferas - ou estágios - da existência, constituindo zonas de transição entre as esferas estética-ética e a ética religiosa. Por fim, podemos falar da ironia como estratégia autoral, ligada às ideias que Kierkegaard desenvolve sobre a comunicação também no *Pós-Escrito*¹⁰. Em todo o percurso autoral do filósofo, vemos Sócrates se fazer *maieuticamente*¹¹ presente.

Entretanto, ainda que a presença socrática seja constante, o papel que o sábio ateniense desempenha no pensamento de Kierkegaard é mutável, reinterpretado e ressignificado em diferentes momentos (VALLS, 1991). O *conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* apresenta, portanto, uma compreensão primeira do sábio ateniense, dada através de sua polêmica ironia.

A *Dissertação* de 1841 efetua uma conjunção entre as ideias a respeito da filosofia da história formuladas por Hegel e a ironia romântica, dando a cada um desses elementos uma leitura própria. A finalidade desse entrelaçamento é dar uma nova roupagem à ironia, uma que a habilite enquanto ferramenta *controlada* (ou *dominada*), comprovando, no vocabulário da obra, a sua validade histórico-universal. De maneira tangencial ao desenvolvimento da compreensão kierkegaardiana da noção de ironia, surgem na obra questões relativas ao método e à hermenêutica nela praticados pelo jovem pensador. Kierkegaard se vale de três autores da

¹⁰ Neste último aspecto - a ironia como ferramenta de comunicação indireta -, Kierkegaard coloca em primeiro plano o problema da transmissão do ético-moral. Valendo-se dos pseudônimos e da complexidade psicológica destes “personagens”, Kierkegaard procura distanciar a sua identidade dos seus escritos para se aproximar do mundo emocional de seus leitores. Para Stewart, “pode-se dizer ainda que as obras pseudônimas eram dirigidas a uma audiência mais sofisticada, pois elas costumam mencionar debates acadêmicos e citações em línguas estrangeiras. Em contrapartida, as obras edificantes parecem ser dirigidas ao crente comum, que não tem necessariamente uma formação acadêmica. A estratégia de Kierkegaard, portanto, parece ter sido tentar alcançar tipos diferentes de pessoas com seus escritos, do jeito mais adequado para elas.” (STEWART, 2017, p. 212).

¹¹ “Em sua descrição dessas duas partes diferentes de sua autoria, Kierkegaard retrata a si mesmo como alguém que segue a arte da maiêutica de Sócrates.” (STEWART, 2017, p. 212).

Antiguidade - Xenofonte, Platão e Aristófanes - para formular a sua compreensão da ironia socrática, em uma estratégia de interpretação cuja validade não é consensual: é vista tanto como tributária das estratégias hermenêuticas¹² do romantismo (SUZUKI, 2007) quanto antiacadêmica, pois falaciosa (POSSEN, 2016). Consideramos, portanto, que analisar a concepção da ironia socrática presente na obra à luz de uma discussão dos elementos metodológicos (que podem ser resumidos, na expressão de VALLS (1991), em sua *ironia executiva*¹³) coloca a possibilidade de uma discussão que, neste percurso inicial do pensamento de Kierkegaard, contribuiria para um esclarecimento maior do entendimento que o filósofo faz de Sócrates e de sua ironia.

¹² A obra de F. Schleiermacher (1768 – 1834) reintroduziu, no século XVIII, o debate acerca da “arte da interpretação” de textos. A hermenêutica desenvolvida pelo alemão passou a ser amplamente estudada e aplicada nos meios acadêmicos. Dentre as características de sua metodologia de interpretação, damos destaque à empatia que o intérprete deve ter tanto em relação ao texto quanto ao falante: “Esta arte de observar e interpretar dos homens vividos e experimentados politicamente, quando seu objeto é o discurso, [deveria então] ser inteiramente diferente desta que nós empregamos em nossos livros? Eu não creio nisso, mas comente enquanto dois diferentes empregos da mesma arte. [...] Pois, a presença imediata do falante, a expressão viva que manifesta a participação do todo o seu ser espiritual, a maneira como ali os pensamentos se desenvolvem a partir da vida em comum, tudo isto estimula, muito mais do que o exame solitário de um texto inteiramente isolado, a compreender uma sequência de pensamentos, simultaneamente como um momento da vida que irrompe e como uma ação conectada com muitas outras, mesmo aquelas de gêneros diferentes”. (SCHLEIERMACHER, 1999, p.34). (Cf. HAUBERT; PRELLWITZ, 2018, p. 42-43).

¹³ VALLS, A. L. M. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 29.

CAPÍTULO 1 - A IRONIA DE SÓCRATES NOS TEXTOS DA ANTIGUIDADE

Quem foi Sócrates e qual filosofia – se alguma – o sábio teria nos deixado? Estas perguntas constituem o núcleo da famosa “questão socrática”, o problema que se forma em torno da busca pela identidade e pelo pensamento do sábio ateniense¹⁴. Por várias razões, a “questão socrática” pode ser considerada irresolúvel. Dentre estes motivos, se encontra a inexistência de uma fonte textual original, escrita pelo próprio Sócrates, que serviria como critério de distinção entre a concepção verdadeira e a falsa do sábio ateniense¹⁵.

Entretanto, se não nos é possível alcançar o Sócrates original, os diálogos de Platão constituem uma fonte rica e detalhada de inspiração para se construir uma das possíveis compreensões da figura socrática - sendo, aliás, certamente a principal fonte. Assim, através dos diálogos do filósofo ateniense, conseguimos alcançar um tipo de resposta para o problema da identidade de Sócrates e do seu pensamento. Na *Apologia* (20 d - e), obra na qual acompanhamos o discurso de defesa proferido por Sócrates diante do júri ateniense, o sábio diz que sua popularidade surgiu, em suas palavras “*senão de certa sabedoria que me é própria*”, uma sabedoria qualificada como “*puramente humana*”.

Tais palavras indicam o caráter das investigações que Sócrates, segundo o testemunho platônico, teria empreendido ao longo de sua vida. Ao longo de muitos diálogos, acompanhamos o sábio ateniense iniciar uma conversa com alguém -

¹⁴ Além do entendimento que contemporaneamente se faz da atividade que teria sido exercida por Sócrates, a “questão socrática” diz respeito tanto à compreensão que os contemporâneos do sábio ateniense tiveram de sua atividade quanto à compreensão que o próprio sábio sustentou dela. Nesse sentido, a *Apologia* de Platão seria o texto no qual o problema de Sócrates se coloca de maneira mais clara, pois ali encontramos o pedido de esclarecimento por parte dos cidadãos atenienses a respeito da atividade socrática e a resposta do sábio à questão. Segundo MARTENS (2013, p. 9), “A questão de Sócrates, sua atividade ou seu “negócio”, tal como o mais das vezes Schleiermacher traduz o polissêmico πρᾶγμα, é objeto de debate no tribunal ateniense. Sócrates atraía para si, por causa de sua maneira de perguntar “o que é isso?”, tanto a fama de sofista de ideias modernas, que expunham a juventude a riscos, como a de sacrílego. Em contrapartida, ele mesmo entende sua atividade como exortação ao autoconhecimento da própria ignorância e vê nisso a verdadeira sabedoria humana”.

¹⁵ Como aponta BENOIT (2018, p. 137), “cabe lembrar que Sócrates, sem nada escrever, foi considerado mestre por muitos e, em certo sentido, principal inspirador de diversas escolas filosóficas, tais como a dos megáricos de Euclides, a dos cínicos de Antístenes e Diógenes, a dos cirenaicos de Aristipo e, particularmente, a dos acadêmicos de Platão, sendo ainda retomado e citado pelas mais diversas tendências filosóficas da Antiguidade, sendo uma figura legendária que se estende até o nosso mundo contemporâneo”. Ainda segundo o mesmo autor, o Sócrates platônico se diferenciaria de outros – como, por exemplo, o de Aristófanes e o de Xenofonte – por constituir um conceito, uma visão filosófica, e não apenas uma imagem (BENOIT, 2018, p. 138). (BENOIT, H. *Sócrates*, in G. Cornelli e T. Lopes (eds.), *Platão*, 2018, p. 136-149).

usualmente um conhecedor reputado de certo assunto - com o objetivo de chegar à definição de algum termo relacionado ao âmbito da moral. Esta conversa acontece segundo um método de investigação, baseado em perguntar e responder o argumento adversário¹⁶. Na maior parte das vezes, a argumentação termina na famosa *aporia*, a irresolução da questão. Entretanto, o diálogo de Sócrates não é infrutífero: as crenças relativas ao melhor modo de se viver a vida de seus adversários e do próprio Sócrates são colocadas à prova¹⁷.

Desse modo, como resultado de suas muitas investigações, Sócrates teve a oportunidade de verificar ao longo de toda sua vida, segundo a obra de Platão, a consistência de suas próprias crenças¹⁸. Nesta perspectiva, quando nos perguntamos a respeito de um possível pensamento e de uma verdade veiculados pelo sábio, já sabemos que sua “filosofia”, vislumbrada através de Platão, se ocupará com a investigação no âmbito ético. Sócrates estará interessado em conhecer a justiça, a virtude, a temperança - conhecimentos que categoricamente ele afirmava não possuir.

Na *Apologia*, suas palavras sobre o caráter humano de sua sabedoria revelam a limitação do seu conhecimento: o que Sócrates teve a oportunidade de afirmar como “verdadeiro” foi somente aquilo que, dentro de seus sistemas de crenças, não foi desmantelado pelo exame ao qual ele submetia seus interlocutores e a si mesmo¹⁹. Segundo CORNFORD (2001):

¹⁶ VLASTOS, G. *Socratic Studies*. Edited by Myles Burnyeat. New York: Cambridge University Press, 1994. Reimpressão de 1995. p. 4.

¹⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸ VLASTOS, G. 1995, p. 24

¹⁹ O papel de Sócrates na filosofia de Platão não se exaure, contudo, nessa definição. Como aponta MARTENS (2013, p. 18), “em Platão, ele [Sócrates], é tanto o descobridor da pergunta “o que é isso?”, que visa a conceitos éticos, como também é o preparador de sua própria doutrina metafísica das ideias. Para Aristóteles, por fim, ainda que Sócrates tenha buscado conceitos universais para as virtudes éticas, ele não soube transformá-los em ideias com uma existência própria, independente das coisas sensíveis (*Metafísica XIII 4 e 9*)”. Assim, cabe lembrar que desde a Antiguidade são diversas as interpretações da atividade socrática e que o ponto de vista oferecido no presente trabalho, alinhado ao apresentado por Kierkegaard em *O conceito de ironia*, encontra seu foco no momento aporético da dialética socrática – um ponto de vista contestado, por exemplo, por Aristóteles, que mesmo julgando Sócrates como incapaz de levar a cabo a universalização dos conceitos, reputa o sábio ateniense como o fundador do pensamento científico no âmbito da moral: “por fim, na *Metafísica*, Aristóteles deu uma primeira classificação histórico-filosófica de Sócrates como pensador do método científico para as perguntas éticas” (MARTENS, 2013, p. 74); “Aristóteles desenvolve sua própria concepção de Sócrates primeiramente em conexão com sua crítica à doutrina platônica das ideias e dos números ideais (*Metafísica XII 4*, 1078b 16-32). Ele expõe com clareza o caráter tipicamente socrático da pergunta “o que é isso?”, cuja particularidade observa ora em seu direcionamento temático, ora em seu caráter puramente conceitual. Em sua ocupação com o tema das virtudes éticas (τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς), Sócrates teria sido o primeiro a tentar construir conceitos universais (ὀρίζεσθαι καθόλου). Desse modo, ele não foi o primeiro a se ocupar nem com as virtudes éticas, nem com os conceitos universais, mas foi o

Sócrates dizia que nada sabia que pudesse ser ensinado a outra pessoa. Ao mesmo tempo, declarava que a perfeição humana está no conhecimento do bem e do mal. Por que este conhecimento não pode ser ensinado como os conhecimentos de outros tipos: Porque tudo o que outra pessoa pode me ensinar é que tais e tais coisas são tidas como boas, que tais e tais ações são tidas como certas, por uma autoridade exterior ou pela própria sociedade. Informações deste tipo podem ser passadas por meio da instrução; na verdade, elas formam a substância total da educação moral tal como é comumente praticada. Não saberei se isto ou aquilo é bom ou certo até que possa vê-lo diretamente por mim mesmo; e, assim que eu puder ver por mim mesmo, esse conhecimento pode descartar aquilo em que, segundo me dizem, as pessoas acreditam ou pensam acreditar. (CORNFORD, 2001, p. 41-2).

Dessa maneira, o método socrático tem como princípio a investigação efetuada de maneira independente, proporcionando a Sócrates e a seus interlocutores a oportunidade de testar e reavaliar as suas próprias crenças através de perguntas e respostas - a maiêutica socrática²⁰. Característico desse método é o seu início, no qual o sábio ateniense afirma ser ignorante a respeito do assunto em questão. Essa afirmação de ignorância é tratada, notadamente por Trasímaco no *Livro I* da *República* de Platão, como uma mentira contada por Sócrates a fim de ludibriar os ouvintes da discussão²¹.

Ao afirmar a própria ignorância, o sábio ateniense daria condições para que seus debatedores expusessem suas opiniões sem receio e, então, através de suas perguntas, a falsidade de tais opiniões seria revelada – desse modo, a alegação de própria ignorância se constituiria apenas em uma estratégia do discurso de Sócrates. A ignorância fingida é uma das definições dadas, até os dias de hoje, à ironia: “*Do grego eirōneia, ignorância fingida, um artifício utilizado em debate*” (WEBSTER, 2006,

primeiro a ligar uns aos outros” (MARTENS, 2013, p. 77). No *Livro I* da *Metafísica* (987a-987b), encontramos a formulação aristotélica segundo a qual Sócrates teria sido o filósofo que inaugurou a busca por conceitos éticos universais: “Sócrates ocupava-se das questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições”. (ARISTÓTELES, 2002, p. 35). ROSSETTI (2015, p. 131) aponta para o fato de que o Sócrates que busca a definição dos conceitos aparece somente nos diálogos de Platão: “Esse é um indício importante a favor da tese segundo a qual a pesquisa “definicional” é, em larga medida, uma contribuição pessoal desse último [de Platão]: por isso não se pode confiar em Aristóteles quando ele afirma, na *Metafísica* (I 6, 987 b1-8 e XIII 4, 1078 b17-30), que Sócrates buscava a essência, o universal e, mais precisamente, a definição universal”.

²⁰ “O *elenchus* socrático é uma busca pela verdade moral através da pergunta e resposta de um argumento adversário, no qual a tese é debatida somente se confirmada como uma crença do próprio debatedor e refutada somente caso sua negação seja deduzida também a partir de suas próprias crenças.” (VLASTOS, 1995, p. 4, tradução nossa).

²¹ “Sócrates é frequentemente irônico quando afirma acreditar que seus interlocutores possuem a resposta para suas perguntas. Ele também é irônico quando, no Livro I da *República*, chama Trasímaco de ‘esperto’.” (NEHAMAS, 1998, p. 72).

p. 390). Esta definição remonta ao uso originário da palavra, cujo significado era o de enganar, ludibriar. “*As táticas de caça da raposa ilustram bem o uso da palavra eirōneîā em suas aparições iniciais*”²², diz Wolfsdorf (2007, p. 175), “*eirōneîā é o uso do engano para lucrar às custas de outro apresentando a si mesmo como amável, em um esforço de desarmar a vítima pretendida*”.

Contudo, ainda que a ignorância fingida não possa ser excluída dos elementos que compõem a ironia em Sócrates, estes, como veremos com mais profundidade, não podem se limitar a ela²³. Nesse sentido, é válido citarmos as palavras de Iakovos Vasiliou, intérprete da obra de Platão, em seu artigo *Conditional Irony in the Socratic Dialogues* (1999, p. 456): “*A ironia socrática é um campo potencialmente fértil para o abuso exegetico. Ela pode oferecer a um intérprete a chance de desqualificar qualquer afirmação conflitante com sua interpretação da filosofia socrática simplesmente apelando para ela.*”²⁴ Desse modo, o estudo da ironia socrática nos textos de Platão que será realizado a seguir possuirá uma certa abrangência²⁵: procuraremos identificar aspectos da fala e da atitude de Sócrates que podem indicar, em algum sentido, a sua ironia²⁶. Seguiremos, de maneira geral, a

²² WOLFSDORF, D. *The Irony of Socrates*. The Journal of Aesthetics and Art Criticism, vol. 65, no. 2, 2007, p. 175–187. JSTOR, www.jstor.org/stable/4622222, p. 175, tradução nossa. Acesso em 17 de abril de 2020.

²³ Vlastos cita Gulley (1968) como defensor da ignorância fingida de Sócrates e Irwin (1977) como defensor da ignorância “real” de Sócrates; a sua própria posição, entretanto, é a de que nenhuma delas se sustenta: “Caso Sócrates faça um uso apropriadamente variável de suas palavras para “conhecimento”, ambas as posições podem ser falsas”. (VLASTOS, 1995, p. 39). Em outra obra, o estudioso de Platão ainda afirma: “Nada a respeito de Sócrates tem sido tão mal compreendido quanto a sua ironia”. (VLASTOS, 1991, p. 13, tradução nossa).

²⁴ VASILIOU, I. *Conditional Irony in the Socratic Dialogues*. The Classical Quarterly, vol. 49, no. 2, 1999, p. 456–472. JSTOR, www.jstor.org/stable/639871, p. 456, tradução nossa. Acesso em 29 de abril de 2020.

²⁵ Após retomar diversas definições da ironia socrática – desde aquelas providas por autores clássicos até as mais recentes - LANE (2011, p. 245, tradução nossa) realiza o seguinte apontamento: “Como se essa gama contraditória de interpretações da ironia socrática não fosse desafiadora o suficiente, a tarefa de julgar essas interpretações da ironia socrática é ainda mais complicada pela dificuldade em demonstrar qualquer caso de ironia. A ironia está necessariamente e notoriamente no olho do observador. Na ausência de “demarcadores de ironia” semelhantes a pontos de interrogação e exclamação (que o francês Jean Paul recomendou aos editores inventar), a questão de saber se Sócrates é, em qualquer instância, irônico - ou globalmente -, é uma questão de interpretação. Não há ponto fixo na interpretação da ironia socrática. (...) Em outras palavras, o fato mais fundamental sobre a ironia é seu caráter evasivo imanente. Isso torna impossível montar um conjunto de incontestáveis casos de ironia socrática para o leitor examinar”. Sendo assim, a demarcação da ironia socrática seria uma tarefa interpretativa quase inesgotável, sempre aberta a revisão.

²⁶ Cabe esclarecermos a razão por trás da ordem de apresentação dos textos analisados no primeiro capítulo: no caso dos diálogos de Platão, seguimos o mesmo percurso efetuado por Kierkegaard em *O conceito de ironia*; contudo, o mesmo não se aplica ao restante dos textos – *Memoráveis* e *As Nuvens*. O filósofo dinamarquês inicia a *Dissertação* com a obra de Xenofonte, segue para a de Platão e finaliza com Aristófanes. A interpretação da obra de Platão possui, entretanto, peso significativamente maior na *Dissertação* de 1841 – daí se segue nossa escolha por abordá-la, neste trabalho, em primeiro lugar.

definição dada por VASILIOU (1999) ao termo em inglês *play* (aqui traduzido por *brincadeira*²⁷), que, como aponta o estudioso, muitas vezes abarca o sentido da ironia socrática:

O termo “brincadeira” se refere a ocasiões em que, no mínimo, Sócrates parece não estar falando honestamente. “Brincadeira” subsume casos de humor real ou aparente, zombaria, provocação, ironia e sarcasmo, sem diferenciação ou posterior elaboração. Quando, como frequentemente acontece, a expressão “ironia socrática” é deixada sem definição, ela parece se referir ao que chamo de “brincadeira”. (VASILIOU, 1999, p. 456, tradução nossa).

Tendo em vista a necessidade de corresponder a um sentido mais preciso da ironia socrática, procuraremos delimitar o âmbito irônico ao qual a *brincadeira* socrática pertence (se ao campo da ironia verbal ou situacional), tendo em vista a elaboração, que será apresentada ao longo do trabalho, realizada por David Wolfsdorf em *The Irony of Socrates* (2007).

1.1 O Banquete

Também conhecido como *O Simpósio*, este escrito de Platão trata sobre o amor. O tema é analisado segundo a abordagem própria do Sócrates de Platão: procura-se uma definição para o objeto de análise. Entretanto, a investigação não é conduzida nos moldes da maiêutica socrática, mas acontece na forma de diferentes discursos proferidos pelos participantes da reunião festiva. Inicialmente, estes discursos pretendem ser homenagens ao deus do amor, *Eros*. Mas, para elogiar propriamente a divindade, é necessário conhecê-la. Assim, cada discurso propõe uma tese sobre a origem de *Eros*, sobre a função que o deus exerce entre os deuses e homens e, ainda, sobre suas qualidades.

A reunião se passa na casa de Agatão, sob o pretexto de comemoração de uma vitória obtida pelo tragediógrafo dias atrás. Sócrates, além de participar da festa, apresenta um dos discursos sobre *Eros*. Entretanto, no que se refere à forma, o discurso socrático será atípico e não seguirá seu modo usual de investigação, o perguntar a fim de elucidar a natureza de algum conceito. Desse modo, quando nos

²⁷ Ainda que seja possível traduzirmos, em língua portuguesa, de maneira satisfatória o termo *play* por *jogo*, demos preferência à palavra *brincadeira* por julgarmos que ela transmite melhor o caráter totalmente descompromissado e humorístico dado, no caso, à ironia de Sócrates.

lembramos que usualmente a aplicação da maiêutica é antecedida pela atitude de negar o conhecimento acerca daquilo que será investigado - a famosa afirmação da ignorância que dá lugar para o questionamento do interlocutor -, vemos que, n'O *Banquete*, ocorre uma mudança também nesta atitude. Sócrates não contesta ou averigua nenhum dos discursos e, quando é chegado seu momento de fala, o sábio não somente não se diz ignorante do assunto, mas afirma (177 d) "*não entender de nada mais, senão de amor.*"²⁸

Entretanto, se a ironia não se faz explicitamente presente como prólogo à maiêutica - a ignorância fingida -, ela aparece de formas diferentes em outros momentos da obra. Um exemplo é dado pelas palavras de Sócrates a Agatão, quando aquele encoraja o tragediógrafo a abandonar uma certa atitude de modéstia fingida e expôr seu discurso sobre o amor. Agatão, que dias antes não se deixara intimidar pela multidão presente no teatro para assistir sua peça, insinua agora estar receoso diante de seus convidados. Sócrates então afirma:

"Fora muito feio de minha parte, Agatão", replicou Sócrates, "imaginar-te capaz de qualquer gesto menos elegante. Pelo contrário; sei muito bem que se encontrasses uns tantos homens que te parecessem sábios, terias em muito maior apreço a opinião deles do que a das multidões. Mas talvez nós aqui não possamos ser incluídos nesse número seletivo; ontem mesmo não estivemos no teatro e não fazíamos parte da multidão? Porém, na presença de pessoas verdadeiramente sábias, é possível que te envergonhasses de dizer alguma tolice. Não é isso mesmo?" (194 c).

À resposta afirmativa de Agatão, Sócrates coloca uma outra pergunta: o tragediógrafo por algum acaso também não se envergonharia caso cometesse um fiasco diante da multidão e não apenas diante de uns poucos sábios (194 c)? Não obtemos a réplica de Agatão, pois o diálogo, entre os dois, é interrompido. Vemos assim, no trecho acima, Sócrates colocar a possibilidade de ser um ignorante - pois estava na multidão que assistiu Agatão - e, logo em seguida, iniciar um processo de questionamento que até mesmo os outros participantes da reunião reconhecem como o da maiêutica²⁹.

²⁸ PLATÃO, *O Banquete*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro - 3 ed. - Belém: ed.ufpa, 2011^a.

²⁹ Ciente do desvio que as perguntas de Sócrates muito provavelmente acarretariam à discussão, Fedro impede que o sábio prossiga no seu diálogo com Agatão. Este comportamento evidencia tanto a "periculosidade" e o aborrecimento que o método de conversação de Sócrates causava ao expôr a ignorância de quem se julgava sábio.

Segundo afirmação de WOLFSDORF (2007, p. 175), que identifica dois tipos básicos de ironia – a verbal e a situacional –, *“na expressão ‘ironia socrática’ que, aqui e em geral, é usada em referência à personagem de Platão, ‘ironia’ é comumente entendida como dissimulação ou falsidade”*. Esse entendimento do termo, que remete ao seu uso originário, não deve, entretanto, ser identificado com o *eirōn* enganador. Segundo o estudioso,

A ironia verbal é bem sucedida quando a audiência pretendida capta que o orador está dando destaque à falsidade literal da sentença; ao passo que, se a audiência compreendesse a crença verdadeira do orador, a *eirōneia* falharia. Além disso, a intenção do ironista verbal é benevolente, enquanto que a do *eirōn* é malevolente. (WOLFSDORF, 2007, p. 175, tradução nossa).

Assim, para que a acusação de enganador não recaia sobre o Sócrates platônico, é necessário que seus interlocutores captem o sentido irônico de suas palavras. Desse modo, o elogio à sensatez de Agatão, que seria capaz, nas palavras de Sócrates, de reconhecer a sabedoria ao se deparar com ela, vem acompanhado da exclusão de si mesmo do “grupo” dos sábios³⁰. Este movimento é, como um todo, irônico: Sócrates é tido como um sábio pelos presentes na reunião, o próprio Agatão, no início da obra, o convida para se sentar próximo a ele para usufruir da sabedoria que a proximidade física traria. Esta ironia não é, contudo, simplesmente verbal, ela também é situacional. Nas palavras de WOLFSDORF (2007, p. 175), *“a ironia situacional implica em uma certa incongruência entre o que uma pessoa fala, acredita ou faz e como, sem o seu conhecimento, as coisas de fato são”*.

Nesse sentido, a ironia situacional é garantida pelo contraste entre o cenário inicial nos quais as personagens do diálogo se inscrevem e o modo como a obra se desenvolve; este contraste tem em Agatão sua peça central. O banquete, realizado em homenagem à sua vitória, termina por ter seu discurso sobre *Eros* invalidado por Sócrates como os dos demais; assim, a sua louvada habilidade de poeta é colocada

³⁰ Ainda que alguns interlocutores dos diálogos platônicos falhem ao perceber a ironia verbal de Sócrates – o que o tornaria, de fato, um mentiroso –, poderia se cogitar que a ironia livre de engano seria o objetivo maior de Platão, que teria criado condições para o que leitor de suas obras captasse o verdadeiro sentido por trás, por exemplo, dos louvores de Sócrates à inteligência de seus interlocutores. Contudo, esse método de leitura exige uma interpretação intertextual dos diálogos de Platão, que, embora possa ser benéfica para a constituição de uma filosofia platônica, é perigosa, como aponta WOLFSDORF (2007, p. 179), para o estudo dos primeiros diálogos do filósofo, pois é improvável que tais diálogos – justamente por serem os primeiros – tenham sido escritos de maneira intertextual. Entretanto, por se tratar da estratégia de leitura por Kierkegaard em sua *Dissertação*, ela será também aqui adotada.

em xeque. Neste sentido, é notável como a maneira que Sócrates responde ao convite para se sentar próximo de Agatão contribui para a criação dessa ironia situacional:

“Seria bom, Agatão”, lhe falou, “se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio, tal como se dá com a água, que escorre por um fio de lã, da copa cheia para a que tem menos. Se com a sabedoria acontecer a mesma coisa, para mim será de suma importância ficar junto de ti, pois espero saturar-me à custa de tua abundante e excelente sabedoria. A minha é fraquinha e duvidosa como os sonhos; a tua, pelo contrário, brilhante e promissora, pois apesar de seres moço, irradia-se com tal força, que ainda anteontem luziu na presença de mais de trinta mil helenos”. (175 d - e).

Com tais palavras, vemos como Agatão, de maneira sutil, se torna objeto da crítica socrática ao discurso que comove multidões - e que, portanto, é capaz de soar verdadeiro - através da ironia. Em um contexto mais amplo, a crítica que a filosofia platônica realiza à influência potencialmente perniciosa que as artes imitativas exercem sobre a formação dos jovens - especialmente a arte poética³¹ - ecoa nas palavras de Sócrates. Fica reafirmado, assim, o caráter irônico da resposta do sábio ateniense: no pensamento de Platão, Agatão representa uma classe que traz um conhecimento nocivo a *pólis*, que se reveste com um discurso capaz de incitar sentimentos e pensamentos que não se comunicam com a parte nobre da alma.

O último dos discursos proferido no banquete se destaca por oferecer vários exemplos da ironia de Sócrates³². Alcibíades, jovem ateniense de renomada beleza, chega à festa de Agatão tardiamente e embriagado, sua entrada é de alta dramaticidade e sua fala também: o jovem elogia não a *Eros*, mas a Sócrates, por quem nutre há tempos uma forte paixão. Alcibíades inicia seu discurso justificando a causa dessa paixão aparentemente inexplicável: para ele, Sócrates se assemelha, em seu exterior, à escultura de um sileno e a um sátiro³³. Da mesma forma que a escultura oculta em si imagens preciosas de divindades, Sócrates oculta uma beleza divina que Alcibíades conseguiu vislumbrar através das palavras do sábio. Mas Sócrates também é, para Alcibíades, um sátiro: se não pelo aspecto exterior, sem dúvida alguma por

³¹ Na *pólis* ideal apresentada na obra *A República*, nos *Livros II e III*, o poeta tradicional não mais encontraria seu lugar na cidade a fim de não prejudicar a educação dos jovens ao fornecer exemplos pouco virtuosos de conduta.

³² Sobre o discurso de Alcibíades, Vlastos afirma o seguinte: “Apesar de pertencer a um diálogo do período posterior ao socrático, o Sócrates aqui retratado é inconfundivelmente o filósofo dos primeiros diálogos: ele é retratado dando voz à negação do conhecimento, traço tão característico do Sócrates dos primeiros diálogos (...)”. (VLASTOS, 1995, p. 33, tradução nossa).

³³ PLATÃO, 2011a, p. 181.

ser, nas palavras do jovem (215 b), “*um zombador de marca*” - uma característica do sábio que seria reconhecida por outros, caso Alcibíades necessitasse de testemunhas. Essa zombaria se identifica com uma atitude brincalhona, de galhofa, que nos remete à ironia enquanto instrumento de desqualificação da fala do outro.

Ao narrar em seu discurso várias tentativas de conquistar e seduzir Sócrates, Alcibíades conta de maneira especialmente detalhada o episódio do jantar em que, tendo convidado Sócrates a sua casa, deitou-se no mesmo leito que o sábio em uma tentativa desesperada de receber, em troca da entrega sexual, o aperfeiçoamento moral que o jovem julga ser Sócrates capaz de oferecer³⁴. O sábio respondeu à essa oferta, como nos conta Alcibíades (218 d) “*no seu modo costumeiro, com a ironia muito própria*”: caso Sócrates possuísse a capacidade de ensinar a virtude, esta seria um bem de beleza e valor muito maior que a beleza física que Alcibíades pretende usar como moeda³⁵. Alcibíades é ainda advertido por Sócrates: “*meu bem-aventurado amigo, examina o assunto mais de siso; talvez estejas enganado e nada disso haja em mim*” (219 a). Neste caso, a ironia de Sócrates se faz presente tanto no caráter espirituoso de sua fala, que aponta o absurdo da troca proposta por Alcibíades, quanto na afirmação de sua ignorância a respeito da virtude³⁶.

Alcibíades termina sua fala retomando a imagem da escultura dos silenos, deixando explícita a comparação que pretende realizar entre ela e Sócrates: segundo o jovem, os discursos do sábio ateniense “*são parecidíssimos com os silenos que se abrem*”, suas “*palavras e expressões (...) fazem lembrar a pele de um sátiro despudorado*” (221 d - e). Os discursos de Sócrates deixam a desejar tanto na forma

³⁴ A maneira como o episódio da “sedução” de Alcibíades se desenrola para o jovem é, segundo Vlastos, integrante do método filosófico de Sócrates: “Dia após dia Sócrates assistiu [*às tentativas de sedução de Alcibíades*] e nada fez. Por que? A única resposta razoável é a de que ele desejava que o jovem encontrasse a verdade por si mesmo e para si mesmo. A ironia em seu amor por Alcibíades, enigmática desde o início, persistiu até que o garoto encontrasse a resposta de um modo difícil, após uma longa noite de angustiante humilhação, nu próximo a Sócrates, e Sócrates um bloco de gelo.” (VLASTOS, 1991, p. 42, tradução nossa).

³⁵ “É incontestável”, diz Vlastos, “que o sentido de “ironicamente” [*em português, ironia*] tem de ser o de *eironikos*, pois o contexto não dá margem à noção de falsidade ou engano.” (VLASTOS, 1995, p. 36, tradução nossa).

³⁶ “Se o conhecimento moral for entendido, como Alcibíades entende, como o tipo de coisa que pode ser dado em um troca, Sócrates insistirá não possuir este conhecimento: enquanto repositório de tal sabedoria, ele não é “nada”. Afirmar tal coisa não é o mesmo que negar possuir qualquer outro tipo de sabedoria; sabedoria que o próprio Alcibíades poderia possuir caso procure por si mesmo, considerando Sócrates não um guru, mas um parceiro na busca.” (VLASTOS, 1995, p. 36-7, tradução nossa). Essa não será a visão de NEHAMAS (1998), que insiste na opacidade das palavras de Sócrates: “Ele simplesmente não permite a Alcibíades ver claramente o que ele quer dizer ao responder à proposta do jovem; ele pelo menos sugere que aquilo que afirma pode não ser o que ele realmente quer dizer”. (NEHAMAS, 1998, p. 61, tradução nossa).

quanto no conteúdo, pois, como continua Alcibíades, *“refere-se a burros de carga, a ferreiros, sapateiros e curtidores, parecendo que sempre fala das mesmas coisas com as mesmas palavras, de forma que qualquer indivíduo inexperiente e sem instrução zombará do que ele diz”* (221 e).

Mas a privação de conteúdo e valor do discurso socrático é apenas aparente, pois basta que alguém capture o sentido interno de suas palavras para descobrir, segundo Alcibíades (222 a), *“que são esses os únicos discursos de conteúdo sério, os mais divinos e ricos em imagens de virtude e os que visam a fim de maior alcance, ou melhor: a tudo o que precisa ter em mira quem deseja tornar-se bom e nobre”*.

Sócrates é retratado, no discurso de Alcibíades, como alguém portador da virtude não somente no âmbito do conhecimento teórico, mas também do prático. Assim sendo, parece justo afirmar que a dupla comparação que o jovem faz do sábio ateniense com esculturas de silenos contempla os dois níveis em que a virtude se apresenta em Sócrates: o sábio não somente conhece o que é bom e nobre, ele age virtuosamente³⁷. Logo, tanto suas palavras quanto ele próprio guardam em si o maior dos bens.

Neste sentido, a ironia socrática ganha um novo significado: ela se aproxima de uma característica da personalidade de Sócrates, inseparável de seus discursos, não se restringindo à ignorância fingida. Tal como a aparência física do sábio serviria como uma espécie de disfarce da sua verdadeira beleza - o conhecimento da virtude -, a ironia encontraria sua função ao resguardar as palavras de Sócrates daqueles que não teriam condições de alcançar a profundidade do conhecimento contido nelas³⁸. É assim, pelo menos, que Alcibíades encara a zombaria de seu amado.

1.2 Protágoras

Protágoras - ou *Sofistas* - é um diálogo de Platão que aborda o problema da ensinabilidade de virtude. As principais personagens da obra são Sócrates e

³⁷ Alcibíades relata vários exemplos da virtude socrática em ação: além de resistir às muitas tentativas de sedução por parte do jovem, Sócrates se mostra temperante, corajoso e até mesmo generoso nas histórias que Alcibíades, em seu discurso, nos conta a respeito do sábio.

³⁸ Sobre a comparação de Sócrates com os silenos, Vlastos diz: “Essa é a imagem de um homem que vive por trás de uma máscara – uma figura misteriosa, enigmática, um homem que ninguém conhece. “Saibam que nenhum dentre vocês o conhece” (216c-d), diz Alcibíades aos amigos de Sócrates. Afirmar tal coisa não é, de forma alguma, sugerir que Sócrates os tem enganado: ser reservado e ser enganoso não são a mesma coisa. Tudo o que podemos obter de um símile é ocultação, não enganação”. (VLASTOS, 1995, p. 37, tradução nossa).

Protágoras, um sofista de grande fama e reputação. O diálogo, ao mesmo tempo em que examina e procura uma definição para a virtude³⁹, apresenta um ataque à figura dos sofistas e ao papel proeminente por eles ocupados na educação dos jovens⁴⁰. Este ataque acontece sobretudo através de Sócrates, que, ao dialogar com Protágoras, expõe tanto a falta de conhecimento do sofista sobre o tema quanto as estratégias retóricas utilizadas pelo orador em seu modo de falar. Logo, os sofistas, tendo neste diálogo Protágoras como representante, são derrotados no âmbito da disputa argumentativa e no âmbito filosófico, pois é colocada em xeque a capacidade que alegadamente eles seriam possuidores: a de educarem os jovens.

Neste sentido, o *Protágoras* apresenta uma agenda: demonstrar a falta de conhecimento dos sofistas contrapondo-a ao método socrático de investigação. Assim sendo, encontramos, no diálogo, a maiêutica em sua forma clássica. Através das perguntas de Sócrates, o pseudoconhecimento de Protágoras é desmascarado.

A ironia está presente já na cena inicial da obra, quando Sócrates, ao contar para um amigo sobre seu encontro com Protágoras, afirma ter estado na companhia do *“homem mais sábio de nosso tempo, se também fores de parecer que Protágoras é o mais sábio dos homens”* (309 d). Fica evidente, na próxima cena da obra, que Sócrates antes mesmo de dialogar com o sofista já duvidava da sua capacidade de ensinar a virtude - logo, da sua sabedoria.

Hipócrates é um jovem que com muito entusiasmo procura Sócrates para que este intervenha por ele junto a Protágoras e exponha ao sofista o desejo que o rapaz tem de ser ensinado por ele. Contudo, antes de Sócrates acompanhá-lo à casa onde Protágoras está hospedado, o jovem tem suas crenças acerca de Protágoras testadas⁴¹. Sócrates faz uma série de perguntas a Hipócrates, no estilo maiêutico, que visam esclarecer o que o rapaz pretende alcançar com o ensino que o sofista tem a oferecer. Ao longo dessas séries de perguntas, Hipócrates chega, através de Sócrates, a algumas conclusões sobre Protágoras. Dentre elas, a de que o sofista

³⁹ Seguindo, portanto, o modelo socrático de perguntar por “O que é X?”, sendo X um elemento ético-moral.

⁴⁰ “O “poder do conhecimento” (352A – C) é a tese central desse diálogo amplo e abrangente.” (VLASTOS, 1995, p. 116, tradução nossa).

⁴¹ A “revisão” de suas ideias que Sócrates propõe a Hipócrates se liga à demanda por autonomia moral que o sábio ateniense faz a seus interlocutores: “O conceito de autonomia moral não é explícito nos diálogos socráticos de Platão – o que não o impede de ser a coisa mais profunda neste Sócrates, a sua maior preocupação moral”. (VLASTOS, 1991, p. 44, tradução nossa).

seria *“uma espécie de mercador, ou traficante de virtualhas para alimentar a alma”* (Prot., 313 c).

Assim, levado pela necessidade de vender sua mercadoria, o sofista pode ludibriar seus clientes em potencial *“como se dá com os que mercadejam alimentos para o corpo”* (313 d). E, se a alma é nutrida por ensinamentos, seria necessário ter cautela redobrada com aquilo que a ela é dado como alimento⁴², pois os ensinamentos formam um tipo de produto que, diferentemente de gêneros alimentícios ou outras mercadorias que podem ter sua qualidade analisada posteriormente por alguém que os conheça - um especialista -, não pode ser avaliado por um terceiro, sendo recebido diretamente pela alma do receptor.

Desse modo, Hipócrates, antes mesmo de se encontrar com Protágoras, tem a chance de reformular suas crenças a respeito da capacidade de ensino do sofista e da qualidade desses ensinamentos. Quando então, ao chegarem Sócrates e Hipócrates ao local onde Protágoras está, o sábio ateniense questiona o sofista sobre o que ele ensina, ao que este afirma ensinar a *“a prudência em suas relações familiares, que o porá em condições de administrar do melhor modo sua própria casa e, nos negócios da cidade, o deixará mais do que apto para dirigi-los e para discorrer sobre eles”* (318 e - 319 a).

Assim, Protágoras acredita ensinar uma arte que pode ser denominada de cívica, que garante êxito social - e inclui o sucesso no âmbito privado - para quem a possui. A respeito de tal arte, diz o sábio ateniense, *“sou de parecer, Protágoras, que isso não pode ser ensinado; visto, porém, que o afirmas, não sei como deixar de acreditar-te”* (319 a - b). Essa afirmação de caráter irônico antecede o pedido que Sócrates faz a Protágoras para que este explique como, então, é possível acontecer o ensino da virtude.

⁴² A similaridade entre os alimentos do corpo e os da alma fazem parte de uma temática mais ampla em Platão, a da medicina. Como explica MARINO (2018, p. 351), Platão utiliza a medicina pré-socrática e hipocrática como paradigma epistemológico, estabelecendo, em sua obra, analogias entre a atividade do médico e da filósofo, entre a saúde do corpo e a da *pólis*, entre os alimentos do corpo e os da alma (como se dá em *Protágoras*). Sobre este último caso, MARINO (2018, p. 354) comenta: “A perspectiva com a qual Platão considera os alimentos – os seus efeitos e o modo como estes têm que ser ministrados – lembra diretamente a medicina dietética do *corpus Hippocraticum*. A principal preocupação do médico hipocrático é a de comensurar a força dos alimentos à do homem que os come: mais especificamente, o médico tem que prestar atenção para que as propriedades do alimento sejam compatíveis com as do corpo. (...) Este princípio da ação do médico é retomado na analogia filosofia-medicina do *Protágoras*: o ‘médico da alma’ tem que prestar atenção para que os *lóγοι* que entram na constituição psíquica de um indivíduo não sejam excessivamente ‘fortes’, de modo a não produzir um transtorno patológico”. (MARINO, S. *Medicina*, in G. Cornelli e T. Lopes (eds.), *Platão*, 2018, p. 349-360).

Protágoras expõe seu ponto de vista sob a forma de um longo mito e também oferece, ao final de sua fala, argumentos que se baseiam na evidência empírica: *“há ou não há uma coisa de que necessariamente devem participar todos os cidadãos, para que possa subsistir a cidade?”* (324 e), pergunta o sofista; ao que ele mesmo responde: *“se essa coisa existe, e se essa qualquer coisa não é nem a arte do arquiteto, nem a do ferreiro, nem a do oleiro, porém justiça, temperança, santidade, que numa só palavra eu designaria como Virtude”* (324 e – 325 a), então o ensino desta mesma coisa se torna indispensável para a condução da vida privada e pública. Além disso, existem, na prática, várias associações de pessoas cujo objetivo é o aperfeiçoamento, seja moral ou intelectual. Assim, pergunta Protágoras a Sócrates (326 e): *“ora, havendo tanto cuidado com a virtude, assim particularmente como em público, ainda te admiras, Sócrates, ou duvidas de que ela possa ser ensinada? O que fora de admirar é que não pudesse sê-lo”*.

Os argumentos de Protágoras soam imbatíveis. Sócrates, que antes havia demonstrado uma irônica credulidade quanto à capacidade do sofista de explicar as razões pelas quais a virtude seria ensinável, agora também ironicamente elogia Protágoras, afirmando ter sido convencido⁴³ por sua fala. Entretanto, não demora muito para que o sábio ateniense aponte um problema no discurso do sofista, uma questão que, como diz Sócrates (326 e), *“Protágoras decerto irá resolver facilmente, após haver discorrido sobre tanta coisa com tamanha proficiência”*. Neste momento, o diálogo adentra uma outra discussão de grande relevância na obra, o problema da unidade da virtude: a justiça, a temperança, a coragem formam um único bem chamado virtude ou seria possível ser virtuoso sem possuir uma dessas qualidades?

O problema colocado por Sócrates aponta para as lacunas deixadas pela fala de Protágoras⁴⁴. Logo, sua afirmação de que o sofista haveria eliminado muitas dificuldades e, certamente, resolveria a questão levantada, se reveste da mesma ironia que antes o sábio ateniense havia utilizado para enaltecer a sabedoria de Protágoras. Revela também o caráter retórico dos discursos dos sofistas, cujo objetivo principal não era alcançar a verdade acerca de um assunto, mas apenas convencer a audiência. Assim, quando Sócrates, através de suas perguntas, continua apontando

⁴³ *Protágoras*, 328 e.

⁴⁴ “Sócrates insinua ao seu interlocutor que, caso ambos concordem [*que o conhecimento é poder*], as suas diferenças serão resolvidas. E Protágoras concorda – muito precipitadamente, sem ponderar sobre as consequências desse acordo no que diz respeito às suas outras crenças que ele considera problemas da experiência e do senso comum.” (VLASTOS, 1995, p. 116).

as incoerências da fala de Protágoras a fim de investigar e esclarecer o que este entende por virtude, o sofista se irrita a ponto de parecer que *“se esforçava por encobrir certa irritação e que só muito a contragosto condescendia em responder”* (333 e), como afirma Sócrates.

Ao perceber a irritação de Protágoras, Sócrates decide, com cuidado, mudar o tom das perguntas feitas ao sofista (333 c). Isso significa uma mudança na estratégia de investigação do sábio ateniense: se, antes, Protágoras de bom grado ofereceu um longo discurso sobre o ensino da virtude mas se irritara quando submetido à maiêutica, agora Sócrates pede para que o sofista não responda com longos discursos, pois, como afirma o sábio se dirigindo ao sofista, *“sou um sujeito de memória muito fraca; se alguém me dirige um discurso longo, fico incapaz de acompanhar o assunto em debates”* (334 c – d). É sabido que Sócrates, ao contrário do que afirma, possui uma memória excelente - fato que é inclusive lembrado por um dos presentes na cena.

Assim, mais uma vez, Sócrates louva o conhecimento de Protágoras para que este concorde em responder de maneira breve: *“ouvi dizer (...) que tanto és capaz de discorrer sobre qualquer assunto com a amplitude que quiseses, sem que nunca venha a faltar-te o termo exato, como também com tão poucas palavras, que ninguém te poderia vencer em concisão”* (334 e – 335 a). Tanto o desmerecimento da própria memória quanto o elogio a Protágoras fazem parte da estratégia adotada por Sócrates para acalmar o ânimo do sofista e permitir que este tenha seu conhecimento testado. Ao mesmo tempo, sabe-se que, no fundo, tais afirmações não são verdadeiras e se classificam, portanto, como irônicas.

O diálogo se desenvolve de modo a inverter os papéis entre Sócrates e Protágoras: o sofista passa a fazer perguntas enquanto o sábio ateniense oferece um longo discurso⁴⁵ que serve de análise a alguns versos de um poema de Simônides⁴⁶. Essa inversão aponta que o discurso longo, adotada por Protágoras - e pelos sofistas - como uma artimanha usada para ludibriar a audiência, é uma estratégia retórica que Sócrates conseguiria utilizar caso assim o desejasse. Segundo GORDON (1996):

⁴⁵ O elaborado discurso de Sócrates é visto por VLASTOS (1991) como ironia: “Que jogo é esse? Ironia, certamente, mas ironia colocada a serviço de um modo especial: zombaria elaboradamente ocultada com astúcia”. (VLASTOS, 1991, p. 136).

⁴⁶ Estes versos tratam do problema principal da discussão entre Sócrates e Protágoras, a possibilidade do aperfeiçoamento moral e, conseqüentemente, do ensino da virtude.

Estas passagens estão repletas de ironia, mas a definição de Vlastos novamente falha em explicar porquê. (...) A análise de Sócrates [*do poema de Simônides*] é irônica devido ao modo que ele escolhe falar, devido à incongruência entre a sua consistente posição contrária à sofística ao longo do diálogo e o comando absoluto de seu uso que faz nessa passagem. A ironia não se encontra mais nas “coisas ditas”, mas antes em seu modo de expressão. (GORDON, 1996, p. 135-6, *tradução nossa*).

Por fim, Sócrates impõe a sua verdadeira preferência no que diz respeito à forma da discussão⁴⁷: “*ponhamos de lado poemas e canções*”, diz o sábio ateniense (347 c), “*deixando de lado os poetas, conversemos só entre nós mesmos, para pormos à prova a verdade e o nosso próprio engenho*” (348 a). Assim, após estabelecida essa condição, a discussão com Protágoras se encaminha para outra inversão, a das opiniões previamente sustentadas. Sócrates contempla a possibilidade do ensino da virtude, enquanto o sofista adota o ponto de vista contrário. Através dessa inversão, se chega a *aporia* e o diálogo termina.

Ao longo de *Protágoras*, sofística e dialética estão justapostas; Protágoras treina, instrui e até mesmo provoca Sócrates, e este continuamente procura ludibriar Protágoras para o modo dialético de pergunta e resposta, dando-o até mesmo a opção da escolha do papel - questionador ou interrogado - que ele deseja desempenhar. (...) Sócrates derrota Protágoras no seu próprio jogo e, após toda a sua ginástica interpretativa, ele afirma que nada daquilo que disse era, de alguma forma, discutível (347e6-7). Durante toda a conversa, e de maneira enfática após a sua análise [*do poema*], Sócrates está procurando fugir de tal erística e retornar para o modo dialético de conversa, o perguntar e responder. (GORDON, 1996, p. 135, *tradução nossa*).

Vimos, portanto, que a ironia socrática em *Protágoras* se assemelha, em seu uso, à ironia do sábio em relação a Agatão em *O Banquete*. A finalidade dessa ironia é, em última instância, o incentivo ao discurso de seus interlocutores através do enaltecimento da sabedoria que eles pensam sustentar. Também semelhante a *O Banquete* é atitude de autodepreciação que vemos Sócrates manter em *Protágoras* - aqui em relação à sua memória, no outro diálogo em relação à sua sabedoria - cujo fim não é outro senão, mais uma vez, dar ensejo à maiêutica. Todos esses elementos

⁴⁷ VLASTOS (1995) reforça a necessidade que Sócrates coloca a seu interlocutor de debater as suas próprias ideias: “Ao final do debate nós vemos Sócrates admitir que, como consequência das confirmações subsequentes de Protágoras (especialmente aquelas feitas em 358 A5-6, B3-5), ele foi, afinal de contas, “examinado” e compelido a confessar que a sua própria tese – e não apenas a de “muitos” – foi tida como “impossível” (360E).” (VLASTOS, 1995, p. 11, *tradução nossa*).

contribuem para a criação da ironia situacional, que emerge da trama ficcional da obra⁴⁸.

1.3 Fédon

Fédon é um diálogo no qual Platão aborda a questão da imortalidade da alma. Essa questão será tratada por Sócrates no contexto de sua condenação à morte, determinada pelo tribunal ateniense⁴⁹. A obra fornece, assim, um retrato dos últimos momentos do sábio⁵⁰. A iminência da aplicação da pena capital torna premente o questionamento acerca da imortalidade da alma e da vida após a morte: seria possível a alma se sustentar sem o corpo? Quais qualidades podemos afirmar que a alma possui e que indicariam sua imortalidade?

Neste diálogo, encontramos Sócrates no auge de sua temperança⁵¹, pronto a cumprir a pena que lhe foi imputada sem medo e até mesmo com alegria. Percebemos toda a reverência dispensada ao sábio por aqueles que se colocavam na posição de seus “discípulos”, principalmente por Platão, que nesta obra retratou seu mestre como exemplo de dignidade, sabedoria e justiça. Desse modo, a disposição de espírito do sábio ateniense, embora se mantenha bem humorada, não é de zombaria ou de brincadeira.

Assim, o tipo de ironia que identificamos em diálogos como *O Banquete* ou *Protágoras* não se faz presente em *Fédon*. Não é através da alegação de ignorância a respeito da natureza da alma que Sócrates dá início à discussão, tampouco através do enaltecimento da falsa sabedoria de seus interlocutores. A reflexão que o sábio

⁴⁸ Como aponta Gordon, “na maioria das vezes, o que percebemos como irônico, da parte de Sócrates, o é no contexto de drama complexo”. (GORDON, 1996, p. 132, tradução nossa).

⁴⁹ “Em todo o decurso do diálogo, é Sócrates mesmo quem nos fala, a quem identificamos sem esforço por seu exterior grotesco, seus cacoetes e a maneira muito própria de parar no meio da conversa, para concentrar-se na busca da solução do problema sugerido por qualquer dos interlocutores menos inibido pelo impacto emocional da presença da morte, a constante invisível de todo o diálogo.” (NUNES, C.A. *Introdução de Fédon*, PLATÃO, 2011b, p. 32).

⁵⁰ “[No *Fédon* e em *A República*] Platão afirma que um modo de vida inspirado (embora não absolutamente idêntico) com a vida de Sócrates, a vida de filosofia como é por ele definida nestas obras, é a melhor para todos, oferecendo uma série de argumentos controversos para convencer aqueles que podem para escolherem tal vida para si mesmos e aqueles não podem a tentar, o máximo que suas habilidades permitirem, se aproximarem dela.” (NEHAMAS, 1998, p. 9, tradução nossa).

⁵¹ “Para nós, quem fala é Sócrates mesmo, no mais solene passo de sua vida de doutrinação e com a serenidade e confiança com que passou para a história e com plena consciência da superioridade do seu ensino”. (NUNES, C.A., 2011b, p. 38).

expõe neste diálogo se apresenta, como é possível acompanhar no desenvolvimento da discussão, já amadurecida, e, ainda que o método de perguntas e respostas se faça presente, ele é utilizado muito mais como um meio através do qual Sócrates expõe suas ideias a respeito da imortalidade da alma do que a ferramenta utilizada para chegar à alguma definição⁵².

Ainda assim, em *Fédon*, podemos identificar algumas passagens da fala de Sócrates que nos remetem à função que, até aqui, vemos a ironia desempenhar nos diálogos socráticos. Dentre elas, se encontra o momento em que Cebes, um dos jovens participantes do diálogo, comunica a Sócrates o interesse que o poeta Eveno demonstrou a respeito das atividades de composição poética que Sócrates passara a executar na prisão. Eveno, segundo Cebes, deseja saber por qual motivo Sócrates resolveu dedicar seus últimos dias à poesia. O sábio diz para Cebes tranquilizar Eveno: seus versos não tem como objetivo rivalizar com o do poeta, pois apenas fazem parte da *“simples tentativa para rastrear o significado de uns sonhos e cumprir, assim, minha obrigação (...) no sentido de saber se era essa a modalidade de música que me recomendavam com insistência”* (60 e).

A obrigação dada em sonho de se dedicar à música foi seguida, segundo Sócrates, durante toda sua vida, pois, sendo a filosofia o tipo mais nobre de música, ao ser incitado a compôr, ele nada mais fez do que prosseguir em sua atividade usual. Porém, após ser condenado e preso, Sócrates teria se perguntado se não deveria se dedicar à outra espécie de música, e, desse modo, passou a criar poesias - primeiro para uma divindade e, em seguida, versificando fábulas de Esopo. O sábio conclui sua explicação dizendo: *“Isso, Cebes, é o que deverás dizer a Eveno. Apresenta-lhe, também, saudações de minha parte, acrescentando que, se ele for sábio, deverá seguir-me quanto antes”* (61 b - c).

A partir dessa afirmação, que erroneamente poderia ser entendida como um elogio ao suicídio - fato que é apontado por Sócrates como imoral perante os deuses -, o sábio ateniense adentra em sua explicação a respeito da crença na vida após a morte e do papel que a filosofia desempenha na preparação da alma para o alcance da imortalidade⁵³. Como aponta seu discurso, a visão que Sócrates sustenta sobre

⁵² “É que toda a sua argumentação, neste momento, não visa a apresentar “provas”, senão “indícios” de que nossa alma é indestrutível (...).” (NUNES, C.A., em PLATÃO, 2011b, p. 38).

⁵³ A própria filosofia se aproximaria, neste sentido, da inspiração divina: “O filósofo é um ser harmônico que tanto perscruta os fenômenos da natureza como as coisas divinas, muito embora neste domínio não fale com base no conhecimento, porém firmado na “opinião verdadeira”, à maneira dos adivinhos

esses assuntos está por trás da sua atitude destemida e alegre perante o momento final:

“O fato, Símias e Cebes, prosseguiu [*Sócrates*], “é que se eu não acreditasse, primeiro, que vou para junto de outros deuses, sábios e bons, e, depois, para o lugar de homens falecidos muito melhores do que os daqui, cometeria um grande erro por não me insurgir contra a morte. Porém, podes fiar que espero juntar-me a homens de bem”. (63 b -c).

Além da oportunidade de conviver com deuses e pessoas sábias e virtuosas, a morte, para Sócrates, apresenta uma afinidade com a atividade filosófica: espera-se que, despido das preocupações com o corpo e dos empecilhos que este coloca ao acesso às ideias, o filósofo alcance o conhecimento. Assim, Sócrates diz:

Embora os homens não o percebam, é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos. Sendo isso um fato, seria absurdo, não fazendo outra coisa o filósofo toda a vida, ao chegar esse momento, insurgir-se contra o que ele mesmo pedira com tal empenho e empós do que sempre se afanara. (64 a).

Do mesmo modo que a recomendação dada pelo sábio ao poeta Eveno, a fala acima, se tomada apenas ao pé da letra, pareceria prescrever o suicídio ou o desapego extremo da vida. Entretanto, como o diálogo revela, tais palavras visam somente introduzir, com uma alta carga dramática, o ponto de vista que Sócrates desenvolverá a respeito da imortalidade da alma e da natureza da atividade filosófica. Logo, é possível afirmar que tais falas de Sócrates desempenham uma função no discurso do sábio ao promover o engajamento, despertando o interesse do interlocutor para capturá-lo na trama do pensamento. Como visto anteriormente, essa função muitas vezes é assumida pela alegação de ignorância.

Portanto, ainda que em *Fédon*, dado o caráter trágico do escrito, Sócrates não tenha sido retratado como irônico no sentido verbal ou situacional, esta ausência foi suprida por um modo impactante de falar - um modo que, de tão chocante, deixa evidente quase de imediato que as palavras ali faladas não podem ser interpretadas apenas literalmente e, por essa razão, pedem por um aprofundamento na discussão⁵⁴. Assim, cabe também lembrar que a ironia verbal compartilha dessa

e dos poetas, que dizem o que dizem por inspiração do alto, sem poderem dar a razão de ser de suas afirmativas.” (NUNES, C.A., em PLATÃO, 2011b, p. 42).

⁵⁴ “Diante da figura moral do expositor ficam relegados para segundo plano os argumentos filosóficos, particularidade sublinhada pelo próprio Platão mediante o recurso estilístico de interromper Equécrates

mesma característica: ela coloca um enigma que, ao pedir resolução, enreda os interlocutores no debate.

1.4 *Apologia*

A *Apologia de Sócrates*, escrito da juventude de Platão, nos apresenta a defesa do sábio ateniense diante do tribunal que o levou a julgamento. Nele, Sócrates, em primeira pessoa, argumenta contra as acusações levantadas a fim de mostrar que nenhuma delas se sustenta. Ao final, após o veredito do júri ser dado e a condenação do réu à morte estabelecida como pena, o condenado faz uma espécie de pequeno discurso ao tribunal.

Este escrito constitui uma das principais fontes para o estudo do Sócrates histórico e daquilo que poderíamos chamar de seu pensamento, pois Platão o teria escrito ainda sob forte influência de seu mestre e do discurso proferido no tribunal⁵⁵. Além disso, encontramos na *Apologia* uma recapitulação, por parte de Sócrates, de sua vida e de sua missão, o que nos auxilia a construir uma panorâmica da imagem platônica do sábio ateniense⁵⁶. Também é possível localizar, nesta obra, várias passagens nas quais Sócrates se vale da ironia tanto como modo de discurso quanto como traço característico de sua personalidade. Ressaltaremos algumas delas.

A obra se inicia com Sócrates se dirigindo aos atenienses (17 a - b) e pedindo que estes, antes de tudo, o desculpem por utilizar no tribunal a sua “*maneira de falar*”⁵⁷. Esta maneira, diz Sócrates, consiste em se defender “*com expressões iguais às que*

a exposição do amigo para dar largas à sua admiração. Como também ganha no fim a argumentação, com levar-nos para o terreno da moral, onde é impossível defender qualquer proposição construtiva sem a crença na imortalidade da alma.” (NUNES, C.A.; em PLATÃO, 2011b, p. 44-5).

⁵⁵ “Dentre os depoimentos do célebre processo, o de Platão é o único de confiança, ou digamos, o único verdadeiro, por ser fruto de uma dedicação sem-par na história das ideias construtivas do pensamento europeu. Somente um poeta-filósofo, isto é, um sábio mimado pelas musas e dotado de imaginação criadora, poderia conseguir o milagre de trabalhar a vida inteira para expor num todo orgânico o pensamento de Sócrates, tal como ele próprio manifestara em vida, com as retificações inevitáveis da maneira de ver do seu intérprete dedicado.” (NUNES, C.A. *Introdução aos diálogos Sócráticos* em PLATÃO, *Apologia de Sócrates*. Críton. 2011c, p. 43).

⁵⁶ Cabe apontar que, além de oferecer uma espécie de retrospectiva da vida do sábio na *Apologia*, os diálogos de Platão também cobrem um longo arco temporal da vida de Sócrates, como afirma BENOIT (2018, p. 144): “Além disso, enquanto Aristófanes era um escritor de comédias e Xenofonte mais uma espécie de historiador, Platão era efetivamente um filósofo e desenvolveu um conceito da trajetória de Sócrates, acompanhando na temporalidade da λέξις (‘ação de dizer’ ou ‘tempo dramático’) cerca de 50 anos da sua vida, desde a sua juventude, em 450, até 399, ano da sua morte”.

⁵⁷ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Críton. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro - 3 ed. - Belém: ed.ufpa, 2011c.

eu costumava empregar na ágora, nas bancas dos cambistas” (17 c) se contrapondo ao modo rebuscado de falar do tribunal e à retórica de um discurso previamente elaborado. Tais palavras de Sócrates visam refutar a afirmação feita por seus acusadores de que o réu seria um “*muito hábil orador*” (17 b) e, por isso, poderia enganar o júri com seu discurso de defesa. Essa afirmação, diz Sócrates, não somente seria uma das muitas mentiras proferidas acerca dele, como também seria aquela que o teria deixado “*estarecido*”, já que seu objetivo nunca foi apresentar seu discurso de maneira eloquente, mas sim dizer a verdade⁵⁸.

Falar de modo eloquente e com o objetivo de convencer os ouvintes são características imputadas aos sofistas ao longo da obra de Platão, como foi visto, por exemplo, em *Protágoras*. Além disso, os sofistas eram pagos pela parte nobre da sociedade para ensinar aos jovens aquilo que fosse necessário para que estes se tornassem bons cidadãos. Dentre as principais “virtudes cívicas” figurava o falar bem em público, ser um bom orador - e nada sinalizava melhor um orador bem-sucedido do que a sua eloquência e capacidade de convencer seus ouvintes.

Assim, na abertura de sua defesa, Sócrates realiza uma importante distinção, relativa à eloquência do discurso, entre seu modo de falar e o dos acusadores⁵⁹. Essa distinção se deriva de uma diferença anterior presente entre dois modos de discursar: enquanto um se refere à verdade, o outro contém um grande número de mentiras - uma distinção que também aparece em *Protágoras*, na forma da contraposição entre o discurso longo e o discurso breve⁶⁰. Desse ponto de vista, a eloquência⁶¹ seria antes um recurso utilizado por oradores para disfarçarem a inveracidade de seus discursos do que uma habilidade que caracterizaria o discurso que profere a verdade. Logo, o

⁵⁸ 18 a.

⁵⁹ “No *Sofista*, pronunciando a dialética socrática como uma forma superior de *sophistike*, Platão a contrasta com as formas ordinárias de *sophistike* praticadas pelos sofistas comuns: essas são as pessoas que ele inclui na espécie *eirōnikon* de arte. Não Sócrates, mas seus arqui-rivais, que Platão considera impostores, são chamados por ele de *eirōnes* (268A-B).” (VLASTOS, 1991, p. 23, tradução nossa).

⁶⁰ “Contudo, não será fora de propósito lembrar que no decurso de sua longa vida Platão insiste num traço da figura do mestre: a incapacidade de Sócrates para acompanhar discursos longos e responder a seus opositores numa alocução do mesmo estilo. É o que vemos em *Protágoras* e em “*Trasímaco*”, com a ameaça, até por parte de Sócrates, de retirar-se do recinto e interromper a discussão.” (NUNES, C.A. *Introdução aos diálogos Sócráticos* em PLATÃO, *Apologia de Sócrates. Críton*. 2011c, p. 78).

⁶¹ “Qual tenha sido, atenienses, a impressão que vos deixaram meus acusadores, não saberei dizê-lo. De minha parte, ouvindo-os, cheguei a esquecer-me de mim mesmo, tal foi o seu poder de persuasão” (Platão, *Apologia de Sócrates*, 17a). É a maneira peculiar a Platão de caracterizar a oratória dos sofistas e de mostrar seus efeitos sobre os ouvintes, verdadeiro passe de mágica que nos rouba a consciência de nós mesmos. Isso tudo, em contraste com a maneira simples de Sócrates, de só falar a verdade.” (NUNES, C.A. *Introdução aos diálogos Sócráticos* em PLATÃO, *Apologia de Sócrates. Críton*. 2011c, p. 87-8).

pedido de desculpas com o qual Sócrates inicia sua fala possui a ironia enquanto traço da personalidade do sábio, na medida em que, nesta atitude de aparente simplicidade, se encontra uma crítica ao movimento sofístico⁶².

Ao retornarmos para o discurso de Sócrates, vemos que, após o acusado esclarecer o júri sobre o modo como pretende usar as palavras em sua fala, ele se dispõe, finalmente, a se defender das acusações levantadas. Para tanto, Sócrates diz que responderá primeiro àquelas mais *“antigas e caluniosas”* (18 a) para depois abordar as que levaram Ânito, Méleto e Lícon, seus acusadores atuais, ao tribunal. As acusações antigas, segundo Sócrates, foram feitas ao longo dos anos por uma *“legião de detratores”* (18 c) que não pode ter o nome de seus componentes apontados individualmente - exceto, talvez, por um *“fazedor de comédias”* (18 d), aqui provavelmente o famoso comediógrafo ateniense Aristófanes, já que Sócrates se refere explicitamente à comédia do autor onde ele aparece como alguém que *“se gaba de andar pelo ar e enuncia um sem - número de tolices”* (19 c).

Estas acusações mais antigas, feitas por “sombras”, são três: Sócrates *“erra por investigar indevidamente o que se passa embaixo da terra e do céu, por deixar bons os argumentos ruins e também por induzir outros a fazerem a mesma coisa”* (19 b - c). Duas destas acusações eram também levantadas contra os sofistas, que, mesmo gozando de uma reputação boa o suficiente para atuarem como educadores, já enfrentavam a crítica por parte de alguns opositores - dentre eles, Platão. Como parte de sua defesa, Sócrates dá a seguinte resposta, que nos leva a outro exemplo de sua ironia:

Tudo isso carece de base, como se dá, também, com a afirmação, que por certo já vos chegou aos ouvidos, de que eu procuro ensinar os outros e recebo dinheiro em pagamento, o que também não é verdade. Aliás, considero verdadeira maravilha ser alguém capaz de ensinar outras pessoas, como se dá com Górgias, o Leontino, e Pródico, de Ceos, e também Hípias, de Élide. Todos eles, senhores, nas cidades a que chegam têm o dom de persuadir os moços, que, aliás, desfrutam do privilégio de gozar gratuitamente da companhia de qualquer de seus concidadãos, e os convencem a abandonar estes e passar a frequentá- los mediante

⁶² “A imputação de *deinotes legein* [hábil orador] implica dispor o orador de argumentos bons e maus e de aplica-los sem honestidade. Sócrates, pelo contrário, desde as primeiras palavras insiste em que só falará a verdade, nada mais do que a verdade. (...) É grande a diferença e importa na reversão total do conceito. Em parte alguma ele apela para a boa vontade dos juízes; apenas para a sua imparcialidade; traça o que, a seu ver, seria a norma fundamental da oratória e daí não arreda um passo: dizer a verdade.” (NUNES, C.A. *Introdução aos diálogos Sócráticos* em PLATÃO, *Apologia de Sócrates. Crítion*. 2011c, p. 81-2).

pagamento, acrescido dos agradecimentos de que são merecedores. (18 e – 20 a).

Em que se baseia a ironia presente no trecho acima? É evidente que Sócrates não considera Górgias, Pródico e Hípias, famosos sofistas de sua época, professores competentes no ensino, mesmo tendo afirmado o contrário. O ataque socrático à falsa aparência de verdade que a eloquência dos sofistas confere aos seus discursos não deixa espaço para o júri pensar que, de fato, o réu está sendo sério em suas palavras. Neste sentido, o caráter irônico de sua fala reside em afirmar o oposto daquilo que se pensa. Contudo, como Sócrates continua, caso alguém seja “*capaz de ensinar outras pessoas*” (20 b), ele se vê disposto a enxergar em tal capacidade uma “*verdadeira maravilha*” (20 c). Como vimos, o sábio ateniense era persistente ao afirmar que nada sabia. Ao mesmo tempo, toda sua vida foi vivida na tentativa de se aproximar de um conhecimento no qual o saber prático e o saber teórico se encontrassem unificados. Ser possuidor desse conhecimento e, ainda mais, ser capaz de transmiti-lo a outros, sem dúvida alguma é algo que Sócrates consideraria a maior maravilha de todas. Assim, Sócrates, ainda que irônico, está sendo honesto ao afirmar que admira o conhecimento e a habilidade de ensino dos sofistas em questão - se é que eles as possuem⁶³.

Estes sofistas são tão afortunados que, além de possuírem, na visão dos jovens que os seguem, o tipo de sabedoria almejada por Sócrates, são capazes de convencê-los a trocar um tipo de conhecimento gratuito (o conhecimento oferecido pelos cidadãos responsáveis pela transmissão da lei estabelecida) pelo conhecimento pago por eles oferecidos. Encontramos, novamente, um exemplo da ironia de Sócrates. Ninguém pagaria para ser ensinado caso tivesse a opção de não o fazer e, dessa maneira, receber sua educação de maneira gratuita. Entretanto, se essa educação fosse capaz de transmitir o conhecimento daquilo que é virtuoso, um pagamento em dinheiro não seria o suficiente e os sofistas deveriam receber os agradecimentos sinceros de seus pupilos.

⁶³ Por que Sócrates simplesmente não aponta diretamente as falácias por trás dos argumentos dos sofistas ou conduz seu interlocutor a um conhecimento positivo acerca do assunto tratado? Para VLASTOS (1991), “não é que Sócrates não se importe com o fato de que você deva conhecer a verdade, mas ele se importa mais com outra coisa: se você alcançar a verdade, deve ser por e para si mesmo”. (VLASTOS, 1991, p. 44).

A defesa de Sócrates contra as acusações mais antigas continua como relato da visita que o sábio ateniense teria feito a Cálias, homem que se tornou famoso por gastar uma grande quantidade de dinheiro com os sofistas tendo em vista a educação de seus dois filhos. Sócrates, ao encontrá-lo, teria dirigido a ele as seguintes perguntas:

[Sócrates] Quem possui o conhecimento da virtude peculiar ao homem e ao cidadão? Imagino que já refletiste a tal respeito, visto teres dois filhos. Há alguém nessas condições, lhe perguntei, ou não? [Cálias] - Sem dúvida, respondeu. [Sócrates] - Quem é? voltei a perguntar; de onde e quanto cobra? [Cálias] - É Eveno, de Paros, respondeu; cobra cinco minas. [Sócrates] - Então, comigo mesmo considere Eveno um homem feliz, no caso, bem entendido, de possuir semelhante arte e de ensiná-la por preço tão módico. Eu, também, se a conhecesse, faria alarde disso e me mostraria envaidecido; mas a verdade, atenienses, é que não a conheço. (20 b - c).

Se lembrarmos que uma das difamações feitas contra Sócrates dizia que o sábio ateniense cobrava dinheiro para ensinar os jovens - fato que ele recorda em sua fala reproduzida anteriormente e faz questão de negar sua veracidade -, a afirmação de que Eveno, ao receber o alto valor por ele cobrado como pagamento de seus ensinamentos, seria, assim, um felizardo, com certeza soaria como uma galhofa aos ouvidos do júri ateniense. Se Sócrates achava repreensível o recebimento de dinheiro pelo tipo de atividade que prestava, sua fala, nesse sentido, representa o contrário daquilo que o sábio realmente pensava a respeito do assunto.

Além disso, cinco minas era, afinal, uma quantidade considerável de dinheiro, ao contrário do que Sócrates sugere ao afirmar que seria um valor módico. A oportunidade de ganhá-lo seria atraente para muitas pessoas e Eveno, por sua vez, seria alguém de fato afortunado ao receber tamanha quantia. Mais uma vez, Sócrates simultaneamente expõe a verdade e o contrário dela em sua fala: por maior que fosse a quantidade de dinheiro recebida por Eveno, ela seria muito pequena se comparada com o valor real que o conhecimento que o sofista diz possuir tem para Sócrates.

Por fim, a arte que Eveno diz possuir, educar jovens naquilo que é essencial para ser um homem e um cidadão virtuoso, Sócrates afirma não conhecer. Neste ponto, mais uma vez o sábio ateniense lembra seus ouvintes da sua já alegada e famosa ignorância. Mas, caso fosse possível pensar que ela seria um objeto de orgulho para Sócrates - pois são muitas as vezes em que ele a afirma -, vemos que tal ilusão não se sustentaria: se possuísse a mesma arte de Eveno, Sócrates se orgulharia dela e não faria a menor questão de escondê-la dizendo nada saber.

Assim, ainda que a “anedota” de Sócrates sobre sua visita a Cálias pudesse adquirir, em alguns momentos, um certo ar de brincadeira - principalmente devido ao tom lisonjeiro que seu discurso parece adquirir em relação ao dinheiro, contrastante com sua vida e atitude modestas -, este humor pode ser visto como parte da ironia que Sócrates utiliza para reafirmar seus princípios de maneira séria e honesta.

Para VASILIOU (2002, p. 220, tradução nossa), muitas das palavras de Sócrates na *Apologia* contêm aquilo que o estudioso chama de “ironia condicional”, que se expressa *“em uma condicional com um antecedente, frequentemente explícito, mas também às vezes implícito, que tipicamente atribui conhecimento de algum tipo ao interlocutor”*. Esse tipo de ironia acontece quando, caso o antecedente daquilo que Sócrates afirma seja verdadeiro, o sábio acreditará em seu consequente. *“O leitor, entretanto, se não o próprio interlocutor, tem boas razões para acreditar que Sócrates de fato não acredita no antecedente, e que ele também não mantém o consequente”*, diz VASILIOU (2002, p. 220, tradução nossa). Sendo assim, por qual Sócrates afirmaria, de antemão, algo em que ele não acreditaria? Para o intérprete de Platão, *“Sócrates acredita na proposição condicional como um todo, então, estritamente falando, ele nunca afirma algo contrário ao que acredita”* (2002, p. 220, tradução nossa).

Tal interpretação nos permite um aprofundamento no sentido da fala de Sócrates a respeito da sabedoria de Eveno: o sábio ateniense não acreditaria, nem mesmo por um instante, na possibilidade do educador possuir o conhecimento da virtude. Desse modo, ele tampouco consideraria Eveno um homem verdadeiramente afortunado. Assim, VASILIOU (2002) explica:

Novamente, em um sentido, isto é sem dúvida verdadeiro: se Eveno possuísse este conhecimento, Sócrates o consideraria realmente feliz. Mas um leitor familiarizado com os diálogos (ou talvez um ouvinte cuidadoso familiarizado com Sócrates) percebe que Sócrates acredita que o antecedente é, na verdade, falso: Eveno não possui tal conhecimento e consequentemente, como ele provavelmente sucumbe ao que Sócrates posteriormente chama de “ignorância digna de repreensão (*amathia eponeidistos*)” (29b1-2) - pensar que se sabe o que não se sabe -, Sócrates não o considera de fato um homem feliz. (VASILIOU, 2002, p. 222, tradução nossa).

Neste sentido, considerando a classificação realizada por VASILIOU (2002) da ironia socrática como condicional, poderíamos atribuir ao sábio ateniense o uso da ironia verbal na *Apologia*. Como visto em nossa análise dos diálogos anteriores, esta

ironia possuiria uma finalidade pedagógica. Como complementa VASILIOU (2002, p. 220, tradução nossa), “a ironia condicional é um tipo particularmente comum da ironia socrática e funciona como uma aliada ao elenchus, satisfazendo a ideia que o interlocutor faz do seu próprio conhecimento”.

1.5 A República – Livro I

O livro que abre *A República* nos fornece o tema e o cenário que constituirão o fio condutor e o pano de fundo daquele que é considerado um dos principais escritos de Platão. Nele, vemos que Sócrates desempenhará, ao longo da obra, tanto o papel de narrador quanto de protagonista, ocupando um lugar de destaque nas discussões desenvolvidas ao guiá-las de acordo com seu modo peculiar de conversação⁶⁴. Esse modo, que consiste em um questionamento insistente das ideias apresentadas por seus interlocutores a fim de esclarecê-las e defini-las de maneira precisa, leva os participantes do diálogo socrático à constatação da falsidade de suas afirmações e da ignorância que carregam em relação àquilo que, antes, julgavam conhecer - um “efeito” que pode ser alcançado pelo interlocutor em maior ou menor grau.

Assim, é a esse resultado que Sócrates conduz as personagens com quem dialoga no *Livro I*. Céfalos, Polemarco e Trasímaco passarão pelo exame socrático e cada um verificará, em diferentes medidas, as incoerências internas que suas crenças acerca da natureza da justiça carregam⁶⁵. A investigação conduzida por Sócrates neste livro abordará o que é ser e agir de maneira justa, o que caracteriza o objeto próprio da justiça - aquilo sobre o qual a justiça se aplica e se exerce - , o que motiva a ação considerada justa; abordará, enfim, questões que se colocam quando se procura uma definição da natureza da justiça. Acompanharemos, aqui, as linhas gerais da argumentação socrática desenvolvida nessa parte da obra; com isso, pretendemos delinear um panorama do método de conversação característica do sábio ateniense e da sua reputada ironia.

⁶⁴ Para VLASTOS (1991), o Sócrates do *Livro I* da *República* se assemelha ao do *Simpósio*: “[No *Simpósio*] Platão certamente traz de volta à vida o primeiro Sócrates “aplatônico”, do mesmo modo que o faz no *Livro I* da *República*. Ele nos conduz à *República* através de uma entrada socrática e nos leva, pelos fundos, à saída socrática no *Simpósio*”. (VLASTOS, 1991, p. 33, tradução nossa).

⁶⁵ “Como se vê, o ambiente no qual se recria a discussão é misto: estão presentes de forma significativa defensores quer da parte democrática quer da oligárquica, e ambos são criticados por Sócrates.” (CASERTANO, 2011, p. 12).

O cenário do *Livro I* é a casa de Polemarco, jovem que, tendo encontrado Sócrates meio a festividades religiosas no Pireu, o convence a acompanhá-lo até sua residência antes que o sábio regresse para Atenas. Céfalos, o pai idoso de Polemarco, recepciona Sócrates e com ele inicia uma conversa acerca da velhice, sobre a qual o sábio ateniense demonstra sua curiosidade (I, 328 e): *“é a fase mais difícil da vida, ou como a consideras?”*⁶⁶, pergunta a Céfalos.

A preocupação de Sócrates em relação à velhice e sua disposição em perguntar para Céfalos, um ancião, sobre o assunto, revelam tanto a motivação da investigação filosófica do sábio ateniense - a descoberta do melhor modo de viver a vida - quanto uma característica importante de seu método: para testar seus conhecimentos em determinada área, Sócrates pergunta àquele que julga um conhecedor do assunto.

Assim, questionado sobre sua experiência da velhice, Céfalos primeiramente menciona as muitas dificuldades que geralmente são apontadas por outros idosos como presentes neste momento da vida. Dentre elas, cita, por exemplo, a perda de vários prazeres físicos e os maus tratos que às vezes podem ser perpetrados por familiares. Céfalos, entretanto, reconhece na própria velhice um período de grande felicidade, pois não se vê mais subjugado por paixões e necessidades tirânicas que, em última instância, o tiravam a paz e a liberdade. O ancião termina sua resposta afirmando ser a velhice semelhante à juventude: em ambas as etapas da vida, o que determinará a maneira virtuosa de vivê-las será o temperamento de quem as vive.

Sócrates, contudo, ainda se mantém em dúvida sobre o motivo por trás da tranquilidade vivida por Céfalos na velhice: não seria a riqueza do ancião a verdadeira causa da bem aventurança experimentada nesse período? Céfalos é rápido em admitir que sua riqueza trouxera consigo, de fato, algumas vantagens, mas tais vantagens não seriam suficientes para tornar tranquila a vida de um homem intemperante. Para Céfalos, dentre estas vantagens, a principal seria *“a possibilidade de deixar a vida sem receio de haver mentido, embora involuntariamente, e de não ter ficado devendo sacrifício a nenhum dos deuses nem dinheiro a ninguém”* (I, 331 b) - feito de grande relevância para quem se considera uma pessoa de bom senso.

⁶⁶ PLATÃO. A República. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro - 4. ed. rev. e bilíngue- Belém: ed.ufpa, 2016.

Nesse ponto, a obra se volta para a investigação da natureza do ato justo. À resposta de Céfalos, o sábio ateniense objeta afirmando que a definição de justiça oferecida - não mentir e dar a alguém aquilo que lhe é de direito - não parece se aplicar a todos os casos de maneira irrestrita, pois é possível que se cometa um ato injusto ao dar a alguém aquilo que lhe é devido quando este alguém não se encontra em condições favoráveis de recebê-lo e pode, portanto, se prejudicar ao reaver aquilo que lhe pertence.

Céfalos não responde à objeção socrática e se retira da conversa, que passa a ser conduzida por seu filho, Polemarco. O jovem reproduz a definição de justiça oferecida pelo poeta Simônides (556 a.C. - 468 a. C.), afirmando ser justo “*dar a cada um o que lhe é devido*” (I, 331 e), acrescentada da máxima, também da autoria de Simônides, que diz “*os amigos só devem fazer bem aos amigos, nunca mal*” (I, 332 a). Ser justo será, portanto, para Polemarco, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos. Sócrates apresenta três principais objeções à definição de justiça do jovem anfitrião.

A primeira dessas objeções contesta a utilidade que a justiça, tal como concebida por Polemarco, teria em tempos de paz: em tais circunstâncias, caberia ao homem justo somente a guarda do dinheiro. Neste caso, sendo o homem justo um especialista na arte de guardar quantias monetárias, ele também seria um conhecedor da arte de furtá-las, pois ambas as artes exigem a habilidade de esconder dinheiro. Assim, o homem justo seria um ladrão e, a justiça, a arte de furtar.

Sócrates prossegue no ataque à tese de Polemarco apontando a possibilidade de que, ao se considerar justo fazer bem ao amigo e mal ao inimigo, se incorra em um erro quanto ao julgamento do caráter daqueles que se considera amigo e inimigo. O inimigo pode se revelar bom, enquanto, o amigo, mau. Isso levaria, como aponta Sócrates, a “*vir a ser justo prejudicar os amigos, por serem eles realmente ruins, e beneficiar os inimigos, por serem bons. Mas, com isso, afirmaremos (...) o contrário do que levamos Simônides a declarar*” (I, 334 d - e).

Por último, a justiça, se considerada uma virtude humana, não pode causar dano ao objeto sobre o qual se exerce sem que, com tal ato, o causador do dano se torne um homem injusto. Quando alguém é prejudicado, é prejudicado naquilo que tem de bom, isto é, em sua virtude especificamente humana. Ora, não caberia à justiça, enquanto um bem, tornar aquele sobre o qual se exerce pior ou diminuído em sua virtude. Assim, enquanto bem, a justiça não pode ser causadora de danos, seja a amigos ou a inimigos; dessa maneira, a tese de Polemarco é refutada em seu sentido

geral e a discussão sobre a natureza da justiça passa a ser debatida entre Sócrates e Trasímaco⁶⁷.

A entrada de Trasímaco na discussão é dramática. A personagem é retratada como violentamente ávida em debater com Sócrates, “à maneira de um animal de rapina” (I, 336 b), e dirige-se ao sábio ateniense de maneira desafiadora ao exigir que este, ao invés de perguntar, responda o que entende por justiça, oferecendo, finalmente, uma definição⁶⁸. Trasímaco impõe outra condição: a definição de justiça oferecida por Sócrates, além de clara e precisa, não deve ser a de que justiça seja “dever, ou utilidade, ou vantagem, ou interesse” (I, 336 d). A resposta de Sócrates a Trasímaco - e a reação deste à fala do sábio ateniense - possuem, para nós, um interesse especial; por essa razão, as reproduziremos:

- Não te zangues, Trasímaco; se erramos em nossa argumentação, eu e Polemarco aqui presente, podes ter a certeza de que foi sem querer. Acreditas, mesmo, que se estivéssemos à procura de ouro, ficaríamos por gosto a fazer medidas um para o outro, deixando, assim, passar a oportunidade de apanhá-lo do chão? E agora, que estamos empenhados em encontrar a justiça, coisa de muito mais valor do que montões de peças de ouro, haveríamos de ser tão insensatos que empregássemos o nosso tempo com cortesias de parte a parte, e assim deixássemos passar a oportunidade de descobri-la? Não ponhas em dúvida, amigo, nossa boa vontade, mas o certo é que nos revelamos incapazes. Somos mais merecedores da comiseração dos sábios como tu do que de repreensões. (*Rep.*, I, 336 e – 337 a).

Ao que Trasímaco diz:

- Ó Herácles! Eis mais uma amostra da conhecida ironia de Sócrates! Eu sabia, e disso mesmo tinha avisado os presentes, que ele não haveria de dialogar, pois preferes recorrer à ironia e a toda sorte de estratagemas, a responder ao que eu te perguntasse. (*Rep.*, I, 337 a).

⁶⁷ “Trasímaco, cujo nome em grego significa precisamente “audaz em batalha”, critica Sócrates por saber apenas interrogar, refutar, e fugir, com a sua habitual ironia, ao pedido de quaisquer definições.” (CASERTANO, 2011, p. 14).

⁶⁸ A reação exagerada e impaciente de Trasímaco não se deve somente à falta de assertividade de Sócrates, mas à atitude de zombaria que o sofista em Sócrates: “Trasímaco não acusa Sócrates de mentir, ele o acusar de não falar aquilo que realmente deseja e, além disso, por não esconder sua falta de sinceridade. Sócrates obviamente não acredita, diz Trasímaco, que o sofista é mais esperto que ele. Ele acusa Sócrates de fingir ser inocente do significado real de suas palavras (que são, de fato, o contrário daquilo que ele afirma) e de falhar em esconder a sua zombaria”. (NEHAMAS, 1998, p. 58, tradução nossa).

Na resposta de Sócrates a Trasímaco, vemos que aquele, em primeiro lugar, procura desmentir a acusação de que haveria alguma intencionalidade de sua parte em levar a discussão com Polemarco ao erro ou à ausência de uma conclusão positiva sobre a natureza da justiça. A analogia que Sócrates propõe entre o comportamento de quem avista ouro mas polidamente não o recolhe e o comportamento que Trasímaco o acusa de exhibir em suas conversas coloca em evidência o absurdo presente na exigência feita pelo sofista ao sábio ateniense: por se tratar de um bem admirável, seria impossível a Sócrates, em posse de uma definição da natureza da justiça, não revelá-la na discussão tão logo tivesse a oportunidade. Como afirma Sócrates, é o sentimento de piedade que Trasímaco deveria nutrir por aqueles que não possuem um conhecimento tão precioso.

Trasímaco, então, define a fala de Sócrates como um exemplo de sua famosa ironia. Na visão do sofista, a ironia de Sócrates é uma artimanha usada para evitar responder de maneira direta aquilo que foi perguntado, um dos muitos recursos do discurso socrático que tem por objetivo proporcionar a evasão do compromisso em afirmar algo e não apenas perguntar⁶⁹.

Mas, mais do que uma estratégia de fuga, as palavras de Trasímaco revelam outro significado para a ironia socrática: ao ser usada para se referir à fala imediatamente anterior de Sócrates, na qual acompanhamos sua confissão da ignorância em relação à natureza da justiça e a admissão da incapacidade de alcançar essa definição, a ironia se revela como uma atitude de dissimulação, de fingimento – ainda que seja altamente contestável a capacidade de tal engano ser eficiente⁷⁰. Acompanhada da observação lisonjeira que coloca Trasímaco entre os sábios, a alegada afirmação de ignorância feita por Sócrates - e sua fala como um todo - ganha um ar de chacota, como uma provocação lançada a Trasímaco de maneira zombeteira.

Dito isso, nos parece possível afirmar que, no *Livro I*, vemos o termo ironia ser utilizado por Platão, através de Trasímaco, de modo polissêmico. Em um sentido, diz

⁶⁹ “Trasímaco afirma que Sócrates diz não possuir uma resposta própria para a pergunta que faz aos outros: ele certamente tem (...). Portanto, não há desculpa para considerar aqui *eirōneia* como “ironia” (Bloom, Grube, Shorey); se essa tradução estivesse correta, mentir seria uma forma padrão de ironia.” (VLASTOS, 1991, p. 24-5, tradução nossa, grifo do autor).

⁷⁰ A respeito da passagem 336E-337A, na qual Sócrates pede para que Trasímaco, ao invés de se irritar, se apiede da ignorância mostrada na discussão, VLASTOS (1991) afirma ser “a sua ironia característica de maneira exagerada. Possui a intenção de enganar seus ouvintes? Adlai Stevenson costumava dizer que a bajulação não prejudica se você não a assimila. Ele poderia ter acrescentado que também não o enganará”. (VLASTOS, 1991, p. 138, tradução nossa).

respeito à habilidade socrática de afirmar sua própria ignorância e com isso evitar, em sua fala, responder diretamente ao interlocutor; em um outro sentido, a ironia é a atitude que se coloca por trás da afirmação de ignorância, o tom aparentemente jocoso com que Sócrates afirma a sabedoria de Trasímaco e se dispõe a ouvir seus supostos conhecimentos⁷¹. Neste sentido, reproduzimos o seguinte comentário de GORDON (1996):

... procurar uma definição exaustiva [*de ironia*] é praticamente uma tarefa impossível. Desejo então delinear uma definição funcional: ironia é incongruência entre fenômenos delimitados por um contexto dramático. A incongruência pode ser entre coisas ditas, ações feitas, entre palavras e ações, entre o que é dito e como é dito ou para quem e em que ocasião, entre como alguém é e como parece ser, entre as ações de alguém e o significado de seu nome, e assim por diante. (GORDON, 1996, p. 133-4, *tradução nossa*).

No diálogo entre Sócrates e Trasímaco, fica explícita a influência dos fatores enumerados por GORDON (1996) na construção da ironia socrática. Como visto até aqui, caso se deseje identificar a presença ou a ausência da ironia, torna-se extremamente relevante a consideração do contexto dramático no qual as palavras de Sócrates se insere – o que envolve o modo como se fala, com quem se fala, como se age, etc.

1.6 Memoráveis

A obra conhecida como *Memoráveis* ou *Memorabilia*, formas abreviadas do título *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, foi escrita por Xenofonte, general e historiógrafo que viveu aproximadamente entre os anos de 430 e 354 a. C. Nascido em Atenas, Xenofonte teria deixado a cidade aos 29 anos para participar das Guerras Médicas e não voltaria mais a residir em sua cidade natal. Escreveu, ao longo de sua vida, desde manuais bélicos até relatos que hoje se incluem no campo da

⁷¹ Ainda que Trasímaco não seja “inocente” em relação à própria ignorância, como, por exemplo, é Eutífron no diálogo do mesmo nome, sua participação no primeiro livro de *A República* pode ser lida a partir da ideia de NEHAMAS (1998) a respeito da ironia platônica: “Platão povoa suas obras com inocentes arrogantes – cada um, é claro, arrogante e inocente em seu próprio modo e devido suas próprias razões. Ele então nos coloca próximo a Sócrates e seus interlocutores, como parte da audiência imaginária, e nos encoraja a pensar que nosso ponto de vista é o mesmo que de Sócrates. Ele nos encoraja a assumir uma atitude de superioridade, irônica, em relação aos parceiros de dialética de Sócrates. E, ao fazê-lo, ele nos transforma em inocentes arrogantes iguais a eles”. (NEHAMAS, 1998, p. 48).

historiografia. Dentre estes, encontramos os *Memoráveis*, uma obra de caráter indiretamente testemunhal⁷² de episódios da vida de Sócrates.

Enquanto, na *Apologia* de Platão, vemos Sócrates defender a si mesmo diante do tribunal, nos *Memoráveis*, é Xenofonte quem defende postumamente Sócrates das acusações pelas quais o sábio foi condenado à morte. Xenofonte e Platão também se diferenciarão quanto às estratégias argumentativas utilizadas: o general *desmente* as acusações feitas contra Sócrates, como se se tratassem de calúnias, enquanto o discurso de defesa feito pelo sábio na *Apologia* de Platão consiste principalmente no desmantelamento dos argumentos oferecidos pelos acusadores.

Desse modo, nos *Memoráveis*, Sócrates é retratado como um modelo da virtude, um cidadão obediente aos deuses e às leis, um amigo fiel e um conselheiro sensato⁷³. Xenofonte refuta a acusação de impiedade feita contra o sábio afirmando que Sócrates era visto participando de cultos, honrando aos deuses e consultando adivinhos. O *dáimon* socrático - a voz interna que teria guiado Sócrates durante toda sua vida - é comparado à leitura de presságios e outros meios de adivinhação, reduzido a mais uma forma de se comunicar com os deuses. Através do guia oferecido pelo *dáimon*, Sócrates, segundo Xenofonte, aconselharia seus amigos a agir ou não de determinada maneira, opinando somente naquilo que julgava correto - assuntos relacionados à esfera da inteligência humana - e recomendando a consulta aos deuses quando o assunto, a seu ver, não dizia respeito ao conhecimento dos homens.

Acima de tudo, Sócrates oferecia, segundo Xenofonte, um modelo de ação que segue a virtude e a temperança⁷⁴. Assim, comia e bebia somente quando estava

⁷² Xenofonte teria ouvido relatos do julgamento de Sócrates a partir de um cidadão ateniense chamado Hermógenes; contudo, detalhes mais precisos sobre a obtenção desses relatos nos são desconhecidos. A esse respeito, ver PINHEIRO, Ana Elias - Xenofonte. *Apologia de Sócrates*. Máthesis. Viseu. ISSN 0872-0215. Nº 12 (2003), p. 133-164.

⁷³ Ainda que a ética do Sócrates de Xenofonte possa se remeter à chamada “doutrina da impossibilidade da incontinência” (segundo a qual nós nunca escolhemos fazer o pior – ou o injusto – de maneira consciente), ela seria, segundo VLASTOS (1991), incompleta: “Nada é dito, ou mesmo sugerido, no sentido de explicar a razão pela qual o conhecimento do bem deve possuir um efeito tão decisivo no nosso desejo por ele. Pois, de acordo com o senso comum, conhecimento e desejo prático efetivo são duas coisas bem diferentes”. (VLASTOS, 1991, p. 100, tradução nossa).

⁷⁴ A esse respeito, afirma Xenofonte: “E mais estranho me parece ainda que alguns se tenham deixado persuadir de que Sócrates corrompia os jovens. Ele! - que, para além de tudo o que já referi, era o homem que mais domínio tinha sobre os seus próprios desejos, tanto do sexo como do estômago; que era também aquele que melhor resistia ao frio, ao calor ou a qualquer outra provação, e, ainda, que a si próprio se disciplinara de modo a necessitar apenas do razoável, de forma que possuindo muito pouco com toda a facilidade isso lhe bastava. Ora, como lhe seria possível, se ele próprio assim se comportava, tornar outros ímpios, desrespeitadores da lei, desregrados, licenciosos ou preguiçosos? Pelo contrário, até, curou vícios desses em muita gente fazendo com que desejassem a virtude e partilhassem da esperança de, preocupando-se consigo mesmos, atingirem a perfeição” XENOFONTE.

com fome, fazia sacrifícios aos deuses segundo suas posses, e, longe de corromper a juventude, auxiliava os jovens a se tornarem úteis à pátria e às suas famílias, obedientes às leis e aos costumes. O sábio teria como princípio fundamental a escolha de amigos virtuosos, e tal virtude se traduziria na temperança, no domínio das paixões e na moderação⁷⁵.

Desse modo, para o Sócrates de Xenofonte, a utilidade se torna o fator capaz de solucionar qualquer conflito que surja no campo da ação e da moral. As conversas que o sábio entabula com os jovens e às perguntas que dirige àqueles que se julgam sábios tem como objetivo a retificação da percepção destes acerca da finalidade da ação, e esta finalidade é a utilidade⁷⁶. Logo, nos *Memoráveis*, Sócrates se torna uma personagem unidimensional, e a compreensão do significado das suas palavras somente pode se dar em um único sentido.

Considerando as diversas possibilidades de ironia socrática vistas até aqui através dos textos de Platão, o relato de Xenofonte a respeito de Sócrates não apresenta nenhuma delas; tampouco encontramos, nos *Memoráveis*, alguma referência a um novo tipo de ironia que teria se desenvolvido por e a partir de Sócrates⁷⁷. Logo, este é um escrito no qual a ironia socrática não se faz presente⁷⁸. Tal fato é consoante com a figura do sábio ateniense que ali é retratada, cuja

Memoráveis. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Imprensa da Universidade de Coimbra: Annablume, 2009, p. 67.

⁷⁵ Sobre o relato de Xenofonte, BENOIT (2018, p. 141) afirma: “apenas se preocupa em recordar a retidão da vida de Sócrates e as regras morais que propunha aos seus seguidores”.

⁷⁶ “Sobre Sócrates se esquivar de especulações acerca da natureza do universo, Xenofonte é, antes de qualquer coisa, mais explícito que Platão e Aristóteles: nos *Memoráveis*, Sócrates faz mais que renunciar a esse tipo de investigação, ele as denuncia como “tolices” (*Mem*, 1.1.11.).” (VLASTOS, 1991, p. 102, tradução nossa).

⁷⁷ “As palavras *eirōneia*, *eirōn*, *eirōneuomai* nunca são usadas em relação a Sócrates nos escritos socráticos de Xenofonte, seja pelo próprio autor ou por qualquer outra pessoa. Se possuíssemos somente a imagem de Sócrates oferecida por Xenofonte não teríamos qualquer razão para pensar que os contemporâneos de Sócrates pensaram em *eirōneia* como um traço distintivamente socrático”. (VLASTOS, 1991, p. 32, tradução nossa).

⁷⁸ “De acordo com Xenofonte, a pergunta socrática “o que é isso?” visa à confirmação, e não à destruição, das representações de valor correntes na *pólis*. Por conseguinte, em Xenofonte não se fala da ignorância de Sócrates, a qual parece caracterizá-lo nos diálogos platônicos da fase inicial” (MARTENS, 2013, p. 87). ROSSETTI (2015, p. 90) sustenta a hipótese de que o capítulo IV 2 dos *Memoráveis* apresenta Sócrates “preocupado em ensinar sem deixar isso transparecer”, o que “confirma a sua propensão à *eirōneia*”. Nesse sentido, o estudioso ainda diz o seguinte: “Acontece efetivamente que, durante o capítulo IV 2, Sócrates afirma e ensina, mas a respeito de caráter geral, como o “conhece-te a ti mesmo” e a exortação para que se recorra aos mestres. Em contrapartida, quando propõe seus contraexemplos, ele se limita a fazer Eutidemo imergir na perplexidade sem sustentar o que quer que seja. Além disso, é inegável que ele se permite, durante a fase preliminar, fazer ironia, e às vezes bem fundamentada, à custa de Eutidemo”. (p. 90-91, nota 32).

personalidade se sustentaria exclusivamente na temperança e no cumprimento dos deveres e das expectativas sociais⁷⁹.

Entretanto, ainda que o texto de Xenofonte não ofereça um campo fértil de estudo no que concerne à ironia socrática, ele figura nesta dissertação devido a relevância que possui em *O conceito de ironia*. Segundo Kierkegaard (2013, p. 40), “no que tange à ironia, aí não encontramos jamais qualquer vestígio dela no Sócrates de Xenofonte. No seu lugar aparece a sofística”. Assim sendo, o filósofo dinamarquês utilizará a imagem de Sócrates que, segundo sua interpretação, se encontra nos *Memoráveis*, como contraponto à figura socrática presente nos diálogos de Platão por ele analisados. Será, por fim, com a intenção de efetuar um contraste entre a visão excessivamente utilitarista de Xenofonte e a perspectiva demasiadamente idealizada oferecida por Platão⁸⁰ que Kierkegaard colocará os *Memoráveis* como o primeiro texto a ser por ele tratado na *Dissertação* de 1841.

1.1 As Nuvens

Aristófanes foi o mais famoso comediógrafo da Grécia Antiga e sua peça satírica *As Nuvens* é o único escrito contemporâneo a Sócrates no qual o sábio ateniense aparece como personagem. Tanto os diálogos de Platão quanto os relatos de Xenofonte foram escritos postumamente ao sábio ateniense. A peça de Aristófanes foi encenada pela primeira vez em 423 a.C., nas Grandes Dionisíacas, enquanto o julgamento de Sócrates aconteceu em 399 a.C.

Vimos, na *Apologia*, Sócrates culpar a comédia de Aristófanes por criar parte das calúnias mais antigas que eram lançadas sobre o sábio, calúnias que ele se dispôs a desmentir em sua defesa. Dado o caráter humorístico da peça, é certo que

⁷⁹ Cabe lembrar que a leitura por nós realizada dos *Memoráveis* é direcionada pelo objeto de estudo da dissertação, a ironia socrática, e não procura tratar da obra de Xenofonte sobre Sócrates de um ponto de vista mais amplo, no qual, certamente, muitas possibilidades enriquecedoras de estudo surgem, como, por exemplo, atestam as afirmações de MARTENS (2013) sobre a semelhança entre o Sócrates dos *Memoráveis*, do *Banquete* e da *Apologia*, no qual o sábio “surge como um conselheiro utilíssimo para as questões da vida prática” (p.18); Xenofonte também se destaca, segundo MARTENS (2013), por abordar a crítica que o Sócrates de Platão faz à sofística de um modo único: “Contudo, apenas em Xenofonte se encontra um exemplo marcante de como se dá, na visão de Sócrates, a conexão entre a forma escrita o saber do que é justo e bom, que os sofistas alegam poder ensinar” (p. 57)(exemplo disponível em *Memoráveis* IV 2).

⁸⁰ Como afirma o filósofo dinamarquês na terceira tese de *O conceito de ironia*, “se se instituir uma comparação entre Xenofonte e Platão, perceber-se-á que o primeiro o rebaixou demasiadamente e o segundo o elevou demasiadamente; nenhum deles o encontrou verdadeiramente”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 21).

Sócrates foi caricaturizado e ridicularizado pelo comediógrafo. Cabe também lembrar que o gênero representado por Aristófanes era intimamente ligado aos aspectos sociais, políticos e culturais de seu tempo, sobretudo no âmbito da crítica⁸¹. Logo, o “Sócrates” retratado pelo comediógrafo se ligava mais a idéias e estereótipos que ele desejava criticar do que à própria figura do sábio ateniense.

Sócrates é uma das personagens centrais no desenvolvimento da trama, desempenhando o papel de “diretor” e mestre pedagógico de um local denominado *frontisterion*, termo traduzido para o português como “pensatório”. O sábio é retratado como um filósofo de caráter naturalista, preocupado com a causa dos fenômenos da natureza - como, por exemplo, a origem do zumbido emitido pelo mosquito. Esta caracterização dada ao sábio nos remete também a *Apologia*, na qual Sócrates afirma ter se interessado pela filosofia naturalista de Anaxágoras em sua juventude.

Aristófanes possivelmente se vale deste fato para ridicularizar, através de Sócrates, a filosofia que tende a se perder de maneira excessivamente abstrata na investigação dos fenômenos naturais e que pode acarretar um desligamento entre o filósofo e o mundo real. Assim, o “pensatório” é descrito como um local paupérrimo, os discípulos de Sócrates estão visivelmente adoecidos e, quando Sócrates entra em cena, ele se encontra suspenso no ar por um cesto - o que evidencia o caráter pouco “pé no chão” do filósofo.

O contraponto da filosofia naturalista é dado pela sofística, que se preocupa de maneira exclusiva com as questões da vida pública e privada e as solucionam através do discurso retórico. Aristófanes, atento a este fato, também retrata o “pensatório” como um local onde vivem o argumento fraco e o argumento forte, representantes das estratégias argumentativas utilizadas pelos sofistas e que são, ironicamente, tratados na peça como argumentos fracos e fortes em si, isto é, ligados a um conteúdo invariavelmente correto e bom no sentido moral - o argumento forte - e a um conteúdo ruim, depravado - o argumento fraco.

Assim, os moradores do pensatório são conhecidos como homens que recebem pagamento para ensinar a vencer uma disputa tanto em causas justas quanto nas injustas - e é nessa expectativa que Estrepsíades, o protagonista da peça,

⁸¹ “O objetivo da comédia é atacar o sistema de educação, que “como uma doença sutil e insidiosa estava minando a própria vida do tradicional caráter ateniense; que por um pagamento em dinheiro treinava homens para argumentar não pela verdade, mas pela vitória; a atacar todas as crenças tradicionais; e se orgulhar de sua capacidade de fazer uma causa ruim triunfar sobre aquilo que é certo.” (ROGERS, *Introduction*, p. 18, tradução nossa, em ARISTÓFANES, 1930, p. 262-3) .

vai à procura de Sócrates. O homem, desesperado pelas dívidas acumuladas em seu nome devido ao vício do filho na compra de cavalos, quer se livrar dos credores. Estrepsíades se dispõe a ser ensinado por Sócrates e, após se revelar inapto para o conhecimento, leva seu filho para o “pensatório”. Ao final da peça, o filho se volta contra o pai - chegando ao ponto de agredi-lo fisicamente - e, aquele, desesperado, atea fogo à escola de Sócrates.

A peça de Aristófanes tem, portanto, o objetivo de apontar o dano à estrutura social e política que o discurso sofístico - indistinto, aos olhos do povo, do discurso filosófico - é capaz de causar. Sócrates, além de um investigador naturalista, apresenta outra característica importante para a construção dessa crítica: ele não adora, como é tradicionalmente feito, a Zeus, mas sim às Nuvens - deidades passageiras, voláteis. A acusação de impiedade implícita na peça de Aristófanes nos remete, mais uma vez, a Anaxágoras, que sofreu com a mesma acusação e que, por causa dela, teve que deixar Atenas.

Nesse sentido, o problema da relação entre pai e filho já é sintomático do problema entre os sofistas e a *pólis*, ocasionados pelo desvirtuamento das instituições levado a cabo pelo discurso capaz de influenciar negativamente os jovens. Estrepsíades, ao enlouquecer no final da peça, paga o preço tanto por ter escolhido se valer de um meio desonroso para solucionar o problema com o filho - ganhar, através do discurso, uma causa injusta - quanto por ter sido falho na educação dada ao menino. Também o “pensatório”, enquanto símbolo da instância corruptora dos pilares da sociedade ateniense, tem sua própria estrutura danificada, incendiada.

Dessa maneira, não identificamos, em *As Nuvens*, a ironia⁸² de Sócrates segundo as variações que até agora investigamos. Podemos afirmar que, assim como nos *Memoráveis*, este é um escrito no qual a ironia, compreendida sob a perspectiva platônica, não se faz presente. Em Platão, vimos a ironia se constituir como uma característica da personalidade do sábio ateniense, que a utiliza como um enigma, charada ou provocação dirigidos ao interlocutor para que este se engaje na atividade filosófica.

⁸² “Em *As Nuvens*, 449, *eirōn*, que está entre duas palavras para traiçoeiro, figura em ‘um catálogo de termos abusivos dirigidos a um homem que é um oponente perigoso em um processo judicial’ (DOVER, 1968).” (VLASTOS, 1991, p. 23, tradução nossa). Tal afirmação de VLASTOS (1991) visa reforçar a ideia de que a ironia, em sua concepção mais antiga, está estritamente ligada à ideia de engano, trapaça – uso que, segundo o intérprete, Platão está ciente em seus diálogos e, portanto, procura conscientemente dar um novo sentido à ironia socrática.

Em contrapartida, na peça de Aristófanes, Sócrates, por se tratar de uma personagem humorística⁸³, não está envolvido em nenhuma investigação filosófica conduzida com seriedade; pela mesma razão, suas falas são sempre cheias de zombaria e humor. Contudo, a zombaria e o humor são utilizados por Aristófanes somente para alcançar o efeito cômico pretendido pela peça – um uso comum a outras obras do comediógrafo. Neste caso, a zombaria e o humor não podem ser interpretados como elementos de uma ironia “tipicamente” socrática⁸⁴. Assim, retomando a classificação de WOLFSDORF (2007) da ironia como verbal ou situacional, poderíamos afirmar que esta se faz presente na peça a fim de criar o enredo cômico da peça – garantido pelo destino irônico de Estrepsíades –, enquanto aquela se encontra na fala das personagens de maneira geral, sem se deter exclusivamente em Sócrates.

Existe, entretanto, certo debate acerca de alguns versos⁸⁵ da peça, nos quais haveria menção à ironia socrática entendida sob a perspectiva prática formulada por Aristóteles⁸⁶.

CORO: Salve, ó ancião de muitos anos, caçador dos discursos cheios de arte, E tu, sacerdote das bobagens mais sutis, mostra-nos o que desejas. [360] Pois a nenhum outro sofista astrônomo escutam os com cidadãos com tanto prazer como a ti, exceto a Pródico, devido a sua sabedoria e conhecimento; mas a ti ouvimos pela arrogância com que andas nas ruas, dirigindo teu olhar para o alto, e por todo o sofrimento em andar sempre com os pés descalços, dirigindo a nós tua figura imponente. (ARISTÓFANES, 2013, p. 33).

⁸³ Como aponta LOWELL (2004), é difícil tratar desta peça de Aristófanes sem adentrar o que ele chama de “ciclo de sim-não”: “Falar sobre o Sócrates das *Nuvens* aparentemente é adentrar em um ciclo de “sim” e “não” que, iniciado no século dezenove, ainda não terminou. Sim, é o Sócrates histórico. Não, não é o Sócrates histórico. Uma negação poderosa no século vinte foi a de K. J. Dover, que, em seu comentário *Nuvens*, de 1968, apenas deu início a mais uma fase de “sim”. Ainda assim, todo mundo, incluindo Dover, concorda que os versos 362-363 tratam do Sócrates histórico, e pode ser demonstrado que um dos elementos, em referência a Aristóteles, trata da ironia prática”. (LOWELL, E. *The Practical Irony of the Historical Socrates*. Phoenix, vol. 58, no. 3/4, 2004, p. 193–207. JSTOR, www.jstor.org/stable/4135165, p. 194, tradução nossa. Acesso em 22 de abril de 2020).

⁸⁴ Esta conclusão evidencia a nossa proximidade do já muito debatido ponto de vista de Vlastos em sua obra de 1991: “Vlastos, pensando em ironia verbal, veementemente nega a presença de ironia nas *Nuvens* de Aristófanes (...). Mas com essa comédia é possível dar início a uma descrição da ironia prática do Sócrates histórico”. (LOWELL, 2004, p. 193, tradução nossa, grifo do autor).

⁸⁵ ARISTÓFANES, 2013. *As Nuvens*. Cadernos de Tradução, Porto Alegre, no 32, jan-jun, 2013, p. 1-98; trecho traduzido por Luciano Bisol.

⁸⁶ Este é o entendimento de LOWELL (2004), que usa Aristóteles para se opor à interpretação da ironia socrática de VLASTOS (1991): “Na discussão de Vlastos e, em geral, assume-se que a ironia seja exclusivamente um fenômeno verbal. Os gregos, entretanto, até o século IV a.C., conheciam uma ironia prática. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles usa o exemplo do vestido espartano, imitado pelos atenienses, como exemplo de ironia (1127b27-28). Sócrates, como será visto, foi associado pelos seus contemporâneos com esse estilo particular e, portanto, com a ironia prática definida por Aristóteles”. (LOWELL, E., 2004, p. 193, tradução nossa).

A descrição da arrogância, do olhar direcionado para o alto (denotando uma certa altivez), da prática de se expor às intempéries e de caminhar com imponência seria, neste caso, um retrato do Sócrates histórico. Nas palavras de LOWELL (2004, p. 198, tradução nossa), *“os quatro elementos descritos nos versos 362-363 a respeito do estilo de Sócrates possuem um denominador comum: projetam nele, através de vários maneirismos, uma atitude de superioridade”*. A ironia prática de Sócrates – definida, em Aristóteles por se distanciar da verdade através de uma atitude de autodepreciação⁸⁷ – se sustenta no terceiro elemento da descrição, a referência ao caminhar sempre sem sandálias⁸⁸. Esta atitude, tal como no exemplo dado pelo filósofo de Estagira de ironia prática – a imitação do vestido espartano – consistiria em adotar a prática de se vestir de uma maneira específica, de modo a passar uma imagem que seria, em última instância, manipulada⁸⁹.

Contudo, ainda como aponta LOWELL (2004), a discussão em torno da ironia prática de Aristóteles se torna intrigante quando consideramos que os exemplos dados pelo filósofo (o vestido espartano, a atitude de autodepreciação e Sócrates), quando considerados em conjunto, se aproximam daquilo que por ele é definido como o oposto da ironia, a vaidade – sobretudo porque Aristóteles julga negativamente a prática do se vestir à moda espartana, reputando-a como um “mau uso”⁹⁰ da ironia.

Por fim, a peça de Aristófanes é capaz de nos oferecer um vislumbre da compreensão que a sociedade ateniense contemporânea a Sócrates teve do sábio, da confusão que a opinião pública fazia entre sofistas e filósofos, do perigo que, segundo a percepção do comediógrafo, estas atividades representavam para a o bem-estar e manutenção da *pólis*.

⁸⁷ Essa definição se encontra na *Ética a Nicômaco* 4.1127A13 – B32, aqui reproduzida através da explicação de Lowell: “Veracidade, no sentido de dizer algo com sinceridade ou com fatuidade, ou seja, afirmar nem mais nem menos do que se é, é o meio entre ironia ou autodepreciação e o seu oposto, se vangloriar (*alazoneia*). Aristóteles nomeia um exemplo de ironia: Sócrates”. (LOWELL, 2004, p. 198, tradução nossa).

⁸⁸ “Entretanto, um desses elementos, o terceiro, era considerado um tipo de ironia, o tipo aqui chamado de ironia prática.” (LOWELL, 2004, p. 198, tradução nossa).

⁸⁹ O verso 363 da comédia de Aristófanes serve também para MARTENS (2013, p. 43) relacionar a imagem de Sócrates à do sileno ou do sátiro: “Traços de sileno ou sátiro já haviam sido atribuídos a Sócrates em meados de sua vida. Assim, na comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, o coro de nuvens se dirige a ele como um tipo estapafúrdio, de aparência repulsiva, mas lhe garante ao mesmo tempo que, a despeito disso, o estimo em particular, ‘porque tu ficas a flunar orgulhoso pelas ruas e faz teus olhos vagarem ao redor, sempre descalço e sem frescura, assoberbado pela fé que tens em nós’ (v. 363 ss.)”.

⁹⁰ LOWELL, 2004, p. 199.

CAPÍTULO 2 - A IRONIA DE SÓCRATES NA DISSERTAÇÃO DE 1841

A obra *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* se divide em duas partes: a primeira, denominada “O ponto de vista de Sócrates concebido como ironia”, e a Parte II, cujo título é “Sobre o conceito de ironia”. Na Parte I, além da “Introdução”, encontramos três capítulos: “Esta concepção é possível”, “Esta concepção é real” e “Esta concepção é necessária”. Tais títulos indicam, além da estrutura, o caráter da investigação efetuada por Kierkegaard: partindo de uma possível construção da imagem de Sócrates, o filósofo dinamarquês pretende demonstrar que tal concepção é correspondente com a existência concreta, real, do sábio ateniense; à essa demonstração se segue a exposição da necessidade de tal concepção⁹¹.

Na primeira parte da obra, Kierkegaard realiza uma minuciosa análise de textos da Antiguidade em busca de uma compreensão da ironia de Sócrates. Lá, encontramos a definição da ironia socrática como *negatividade infinitamente absoluta*⁹². No que consiste tal ironia? Os termos utilizados na definição fornecida pelo filósofo oferecem antes uma descrição da atividade que, na sua visão, Sócrates exercia, do que propriamente uma explicitação positiva do conteúdo dessa ironia. Contudo, tal ausência de definição positiva se explica pelo fato de que a ironia socrática, nos termos kierkegaardianos, se identifica e se restringe à própria atividade

⁹¹ Parece-nos possível afirmar que o filósofo dinamarquês se ocupa, de fato, com a “questão socrática”, retomando a tradição exegética inaugurada por Schleiermacher em sua obra de 1818, *O valor de Sócrates como filósofo*. Como aponta DORION (2011, p. 2, tradução nossa), o filólogo alemão optou por desqualificar de maneira radical a obra de Xenofonte como fonte histórica válida na busca pelo Sócrates “real”, privilegiando os diálogos platônicos em detrimento de todos os outros *logoi sokratikoi*. Entretanto, tanto DORION (2011) quanto ROSSETTI (2015) nos lembram do caráter ficcional desses diálogos, que justamente formam um gênero literário à parte e foram produzidos em um grande número após a morte de Sócrates. Dessa forma, diz DORION (2011, p. 12, tradução nossa): “Se, por causa das convenções do gênero, a literatura socrática sempre envolve um elemento irreduzível de ficção, invenção e criatividade (*Dichtung*), então deve ser estudada em e a partir de si mesma como tal. Em outras palavras, devemos estar atentos às variações que podemos encontrar entre as diferentes versões de um único tema socrático a fim de lançar luz sobre a importância e o escopo das variações sobre a filosofia e a representação de Sócrates. Isto é um rico campo de pesquisa que ainda não rendeu tudo o que promete”. Sendo assim, procuramos abordar a obra *O conceito de ironia* considerando-a a formulação de uma perspectiva a respeito do sábio ateniense (ainda que a interpretação kierkegaardiana pretenda responder às premissas da “questão socrática”), entendendo o termo “perspectiva” como o ponto de vista, necessariamente delimitado pelas circunstâncias históricas, filosóficas e filológicas nas quais *O conceito de ironia* se insere, dirigido pelo filósofo dinamarquês em direção ao tema da ironia socrática.

⁹² “Aqui temos então a ironia como a negatividade infinita absoluta. Ela é negatividade, pois apenas nega; ela é infinita, pois não nega este ou aquele fenômeno; ela é absoluta, pois aquilo, por força de que ela nega, é um mais alto, que, contudo, não é. A ironia não estabelece nada; pois aquilo que deve estabelecer está atrás dela.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 262).

esvaziante da dialética de Sócrates: neste sentido, o método socrático se limita a contestar o conteúdo intelectual, ético-moral e os costumes tradicionais da sociedade ateniense.

A *negatividade infinita e absoluta* da ironia socrática passa pelo entendimento daquele que, segundo o filósofo dinamarquês, teria sido o papel de Sócrates no desdobramento da história e da filosofia grega. O sábio ateniense teria finalizado uma época na qual as leis morais e a conduta ética eram definidas simplesmente pelo costume, transmitidas de geração a geração sem questionamento⁹³.

Como explica NEHAMAS (1998, p. 71, tradução nossa), na visão de Kierkegaard, Sócrates *“lutou contra a autoridade dos códigos externos de comportamento e enfatizou pela primeira vez o primado da subjetividade e da consciência individual”*. Essa luta teria sido levada adiante não somente através do uso da ironia, mas também - e principalmente - através da personalidade essencialmente irônica de Sócrates, que teria proporcionado a introdução da ironia no mundo como fenômeno, sendo a “encarnação” primeira do conceito. NEHAMAS (1998) esclarece da seguinte maneira a definição kierkegaardiana:

Kierkegaard afirma que, no sentido mais importante (*sensus eminentior*), a ironia “não é direcionada contra essa ou aquela entidade existente em particular, mas contra toda a atualidade dada em um determinado momento e sob certas condições”. Nesse sentido, a ironia é “infinita” porque não põe em dúvida a validade deste ou daquele fenômeno particular de uma cultura, mas a cultura como um todo. É “negativa” porque mina aquilo a que se opõe, mas é incapaz de oferecer qualquer alternativa séria. E é “absoluta” porque nega o que é real por meio de um apelo implícito a um futuro que, no sentido hegeliano, representa um estágio mais alto de desenvolvimento, mas do qual o ironista permanece inconsciente. O estágio mais alto para o qual a ironia socrática apontava, segundo Kierkegaard, era o cristianismo; mas isso não era algo que Sócrates pudesse saber. (NEHAMAS, 1998, p. 71, tradução nossa).

Desse modo, a ironia socrática se colocava a serviço da destruição das bases estabelecidas pelos costumes e pela sociedade tradicional da Grécia Antiga - incluindo o pernicioso fenômeno, contemporâneo a Sócrates, representado pelos sofistas. Constitui-se, contudo, como uma negação irrestrita não apenas de certos

⁹³ “Sócrates em sua relação com o subsistente era completamente negativo, que ele flutuava, em satisfação irônica, por sobre todas as determinações da vida substancial; também se mostrou que ele, em relação à positividade que os sofistas afirmavam e que procuravam amarrar com uma multiplicidade de razões e tornar algo de subsistente, mais uma vez se relacionava negativamente e se sabia por cima dela em liberdade irônica. Todo o seu ponto de vista se arredonda, portanto, naquela negatividade infinita”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 168).

aspectos da sociedade, mas de toda a realidade dada: é, portanto, *infinitamente negativa*. A negação da realidade é acompanhada de uma noção de progresso histórico, intimamente ligada à ideia de desenvolvimento das ideias, cujo conteúdo Sócrates não possuía acesso. Por trás da análise dos textos da Antiguidade utilizados por Kierkegaard para demonstrar a sua compreensão da ironia de Sócrates como atividade esvaziante e negativa, encontra-se a formulação - e o emprego - de uma plataforma metodológica propriamente kierkegaardiana. Este é o ponto de vista sustentado por VALLS (1991), que nos diz o seguinte sobre a obra *O conceito de ironia*:

Ali se encontra o “método”, com as técnicas da maiêutica, os artifícios da maiêutica, os artifícios do “parteiro”, pois, afinal, Kierkegaard está convencido de não ter propriamente uma doutrina nova ou uma teoria recém-inventada para ensinar. Recusa-se à “comunicação magistral”. A pessoas com indigestão, diz ele, é preciso receber um vomitório, e não mais comida. Seu esforço é socrático: provocar, interrogar, refutar, conversar com todo o mundo, nas revistas, na literatura, nos jornais, nos bares e nas calçadas das ruas de sua cidade, na Universidade de Berlim, nos teatros ou nas tabernas de Copenhague. Ora, precisamos de um novo Messias, ou de um “auxiliar” que nos ajude a reler os textos antigos, talvez de maneira mais pessoal, mais profunda e interiorizada? (VALLS, 1991, p. 17).

Entretanto, ainda que Kierkegaard tenha realizado, como propõe Valls, uma releitura original e pessoal dos textos da Antiguidade, podemos afirmar que as linhas filosóficas que delineiam o percurso efetuado pelo dinamarquês na *Dissertação* de 1841 possuem uma orientação fortemente hegeliana⁹⁴. Tal fato fica evidenciado na estratégia argumentativa utilizada por Kierkegaard na obra, que consiste em abordar tanto Sócrates no sentido real - fenomênico⁹⁵ - quanto no sentido ideal - filosófico -, tendo como base a natureza da relação que a história e a filosofia sustentam. Essa

⁹⁴ “Na dissertação, Kierkegaard, que naquela época ainda se encontrava fortemente sob a influência de Hegel, viu Sócrates como um ponto de virada na história porque ele (Sócrates) representava um novo princípio que ia além da cultura grega; um princípio que Kierkegaard às vezes, seguindo Hegel, rotula “subjetividade”. Para Hegel, Sócrates representa a visão de que o indivíduo, em relação ao bem, é arbitrariamente autodeterminado (CI 224). Dessa maneira, a figura de Sócrates introduz a preocupação - a ironia como arbitrariedade subjetiva - que está no coração do ataque de Kierkegaard à ironia do romantismo alemão na *Parte II* da dissertação.” (WATTS, 2003, p. 146).

⁹⁵ O sentido do uso dos termos “real” e “fenomênico” – opostos à dupla “ideal” e “filosófico” – se relaciona ao uso dado por Kierkegaard em *O conceito de ironia*, onde “fenomênico” se refere ao que parece ser arbitrário e incidental - características dos fenômenos empiricamente experimentados -, enquanto “ideal” se refere ao que é necessário e imutável – características daquilo que se constituem como determinações universais (como, por exemplo, a noção platônica de ideia).

visão é apresentada por Kierkegaard logo na *Introdução*, na qual lemos o seguinte trecho⁹⁶:

O observador deve ser um erótico, nenhum traço, nenhum momento pode ser indiferente para ele; mas, por outro lado, ele deve também perceber a sua superioridade, que entretanto só usará para auxiliar o fenômeno a se manifestar completamente. Pois, se bem que o observador traga o conceito consigo, importa, mesmo assim, que o fenômeno não seja violentado, e se veja o conceito surgindo a partir do fenômeno. (KIERKEGAARD, 2013, p. 25).

Neste sentido, Kierkegaard demonstra ter incorporado, em *O conceito de ironia*, a noção de filosofia da história sustentada por Hegel. Tal noção, baseada na filosofia desenvolvida na obra *Fenomenologia do espírito* (1807), afirma que o espírito, a idealidade última, se traduz tanto em categorias lógicas quanto na metafísica da realidade. Dessa maneira, a razão humana consegue apreender, por si mesma, a totalidade do real - e este, por sua vez, se desdobra de acordo e através da razão. Contudo, ainda que Kierkegaard seja tributário de Hegel em sua filosofia da história, o pensador dinamarquês irá criticar a interpretação hegeliana da figura socrática⁹⁷ elaborada nas obras *Lições sobre a história da filosofia* (1840) e *Princípios da filosofia do direito* (1820), sobretudo no que diz respeito à radicalidade da ironia socrática⁹⁸.

"O princípio de Sócrates", escreveu Hegel, "é que o homem precisa encontrar por si mesmo a finalidade do mundo e de suas ações, e deve alcançar a

⁹⁶ É, portanto, a partir de uma suposição de superioridade, no sentido ontológico, da filosofia sobre a história - entendida como narrativa a respeito de um conjunto de acontecimentos -, que Kierkegaard formulará a sua posição. A filosofia, enquanto ciência que investiga e apresenta verdades de validade universal, é capaz de tratar os objetos fenomênicos - circunstanciados pelo espaço e tempo - sob a perspectiva da eternidade. Já a história, considerada apenas por si mesma, não consegue alcançar a idealidade subjacente aos fatos, se restringindo ao caráter transitório e fragmentado da realidade.

⁹⁷ A relação entre a concepção hegeliana e a kierkegaardiana de Sócrates é ambígua, pois envolve, ao mesmo tempo, uma apropriação, por parte do filósofo dinamarquês, de certos aspectos da leitura hegeliana, e, ao mesmo tempo, uma rejeição da figura total proposta pelo alemão. "Segundo se depreende da interpretação kierkegaardiana, Sócrates não é somente um tipo negativo, mas possui a ironia como necessária (e não a positividade de um saber). Tal coisa faz com que sua ironia esteja a serviço de um ponto de vista de um indivíduo e não de uma idéia. Cabe, entretanto, notar que, a despeito de suas divergências com Hegel, Kierkegaard dedica todo um capítulo do *Conceito de ironia* para abordar a concepção hegeliana de Sócrates. Tal capítulo é confessadamente dependente da leitura hegeliana de Sócrates nas *Lições* do pensador de Berlim. Todavia, representa, ao mesmo tempo, uma discordância e uma grande ironia do pensador dinamarquês para com o mestre Hegel". (PAULA, M. G. de. *Subjetividade e objetividade no debate entre socratismo e cristianismo em Kierkegaard: uma análise a partir do Post-Scriptum*. 2002. 206 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279171>>. Acesso em: 31 de julho de 2018).

⁹⁸ "Contudo, para sustentar sua visão de um Sócrates moralista, que prega contra a decadência dos costumes de seu tempo, Hegel é levado a dizer, na resenha das obras de Solger, que Sócrates não era irônico. Quando dizia que nada sabia, ele falava "com toda a seriedade, com toda a correção e de modo algum ironicamente" (HEGEL, 1965, p. 161-162)." (SUZUKI, 2007, p. 184).

verdade por si mesmo". Hegel, que rejeitou a concepção de ironia de Friedrich Schlegel e tentou distinguir a ironia socrática dela, argumentou que a ironia era apenas uma parte do método de Sócrates para mostrar que as questões morais devem ser respondidas pelos indivíduos através do autoexame. Mas Kierkegaard, que seguiu Hegel ao definir a ironia como "negatividade absoluta infinita", insistiu que a ironia era tudo o que Sócrates tinha à sua disposição: "mais ele não tinha". (NEHAMAS, 1998, p. 71, tradução nossa).

Quanto à ironia, o obedecimento da hierarquia entre filosofia e história, explicitada no trecho acima, se torna, para Kierkegaard, crucial: a ironia, enquanto conceito, surgiu fenomenicamente com Sócrates. Logo, se torna compreensível a necessidade colocada pelo filósofo dinamarquês de examinar o conceito de ironia tendo como princípio a demonstração da realidade, no sentido factual, da figura socrática por ele proposta⁹⁹. Assim, VALLS (1991, p. 71) afirma que o propósito de Kierkegaard, na *Dissertação*, "*consiste em mostrar um Sócrates irônico, uma personalidade histórica, um fenômeno real, que deve ser compreendido e conceituado como a encarnação da ironia: por ele a ironia veio ao mundo (e habitou entre nós, poderíamos completar)*".

Cabe atentar que tal estratégia não se baseia em uma falácia lógica, na qual Kierkegaard criaria uma premissa - o Sócrates histórico segundo sua própria compreensão - e a comprovaria segundo os ditames de um argumento circular. A distinção entre a estrutura de tal falácia e da estratégia utilizada pelo filósofo é, embora sutil, importante de ser realizada, pois eliminaria alguma das acusações de imprecisão filosófica que incidem sobre a *Dissertação* kierkegaardiana¹⁰⁰. Sobre tal questão, McDONALD (2010) afirma o seguinte:

⁹⁹ Kierkegaard explica da seguinte maneira o trajeto que pretende percorrer na *Dissertação*: "Antes, portanto, de eu passar à análise do conceito ironia, é necessário que eu me assegure de uma concepção (*Opfattelse*) confiável e autêntica da existência (*Existents*) historicamente real, fenomenológica de Sócrates com referência à questão de sua possível relação com a concepção transfigurada (*forklared*) que lhe outorgaram seus contemporâneos entusiastas ou invejosos: isto é absolutamente necessário, porque o conceito de ironia fez sua entrada no mundo com Sócrates". (KIERKEGAARD, 2013, p.25).

¹⁰⁰ Segundo POSSEN (2016, p. 104), tais imprecisões argumentativas existiriam de fato na *Dissertação* e comprovariam a tese segundo a qual Kierkegaard estaria se valendo da ironia para falar a respeito da ironia socrática – neste caso, a ironia se direcionaria aos excessos de erudição e academicismo de sua época. Ainda segundo tal tese, o filósofo dinamarquês teria composto seu trabalho de modo a deixá-lo tão vazio de conteúdo quanto a ironia com a qual nele Sócrates é caracterizado. Contrariando tal tese, encontramos uma anotação no diário de Kierkegaard ao qual ele se refere ao trabalho da *Dissertação* como o trabalho de um "tolo hegeliano", que não compreendia o aspecto ético de Sócrates. "Nas críticas de sua dissertação em que Kierkegaard se refere a si próprio como "tolo hegeliano", ele afirma que Sócrates é "um grande especialista em ética" (JP 4: 4281)" (LIPPITT, 2000, p. 146, tradução nossa). Logo, a partir dessa observação, seria possível inferir que o filósofo dinamarquês estaria metodologicamente comprometido com a exposição séria de sua compreensão de Sócrates – o que

Kierkegaard postula a visão de que Sócrates é essencialmente uma encarnação da ironia, mas não quer aplicar isso como um conceito filosófico pré-concebido ao fenômeno histórico de Sócrates enquanto indivíduo. Antes, ele quer que a hipótese seja capaz de explicar tanto o próprio Sócrates real quanto a verdade essencial sobre a ironia, bem como mostrar por que todos os relatos de contemporâneos de Sócrates falham em descobrir a verdade sobre o fenômeno de Sócrates ou sobre o conceito de ironia. (McDONALD, 2010, p. 199, tradução nossa).

Ciente de que a investigação histórica envolve a ausência de fatos objetivos a respeito de Sócrates, Kierkegaard afirmará que a existência do sábio ateniense, tal como realmente foi, somente pode ser apreendida através de um cálculo combinatório. Neste cálculo, os testemunhos de contemporâneos a Sócrates - Xenofonte, Platão e Aristófanes - servirão como elementos a partir dos quais Kierkegaard procurará extrair a incógnita que foi o sábio ateniense. Desse modo, todo o esforço efetuado por Kierkegaard na Parte I de *O conceito de ironia* - que ocupa aproximadamente dois terços da obra - é o de formular e explicitar os passos dessa operação. A esse respeito, McDONALD (2010) diz:

Sua [a de Kierkegaard] abordagem hermenêutica envolve dessa maneira uma dialética modal. O primeiro estágio prova a concepção possível, mostrando como ela explica tanto o fenômeno quanto seus equívocos; o segundo estágio mostra como a concepção mapeia os fatos que são acordados pelos relatos contemporâneos, principalmente os fatos sobre o *daimon* de Sócrates e sobre seu julgamento e condenação; e o terceiro estágio mostra como a ironia socrática é um desenvolvimento necessário na evolução do “espírito do mundo”. (...) Esta terceira etapa da hermenêutica também aponta para a segunda parte da dissertação, que procura apreender Sócrates *via eminentiae* [por idealização], em contraste com a tentativa na primeira parte da dissertação de apreender Sócrates *via negationis* [por meio de negação]. (McDONALD, 2010, p. 200, tradução e colchetes nossos).

Além da dificuldade colocada pela ausência de obras do próprio Sócrates, existe uma outra dificuldade que, segundo Kierkegaard, torna o sábio compreensível somente sob um certo *ângulo de refração*. Essa dificuldade seria, para o filósofo dinamarquês, causada por uma disparidade entre aquilo que Sócrates falava e aquilo

não contraria a ideia de que ele possa ter utilizado a ironia como figura de linguagem em várias passagens da obra de 1841.

que o sábio ateniense pensava, a sua interioridade¹⁰¹. “O exterior não estava absolutamente numa unidade harmônica com o interior”, afirma Kierkegaard, “mas antes era o contrário disto” (2013, p. 25). Assim, existe um caminho de reconstituição do significado original da existência e do pensamento de Sócrates a ser percorrido, pois em tais elementos se encontrariam o sentido apropriado da ironia socrática.

2.1 Sócrates entre Xenofonte, Platão e Aristófanis

Kierkegaard inicia a construção de sua concepção da figura socrática com a análise de trechos da obra *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, de Xenofonte. O relato da vida de Sócrates escrito pelo general ateniense servirá tanto de ponto de partida quanto como contrapartida da análise feita pelo dinamarquês dos relatos dos contemporâneos do sábio ateniense: como ponto de partida, a leitura dos *Memoráveis* tem como objetivo introduzir o primeiro elemento constituinte daquilo que Kierkegaard chama de *possibilidade* da concepção da figura socrática; como contrapartida, a obra de Xenofonte oferece uma referência daquilo que, quando comparado aos textos de Platão e Aristófanis, se apresenta como destoante ou complementar. Desse modo, a compreensão da ironia socrática é alcançada por meio da negação.

A crítica de Kierkegaard aos *Memoráveis* pode ser resumida em três aspectos centrais: o primeiro deles é a presença de uma intenção, por parte do historiógrafo, motivadora da redação dos *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*; o segundo se constitui, por sua vez, em uma ausência de situação e réplica; por fim, o terceiro ponto problemático se exprime na imediatez com a qual Xenofonte teria retratado Sócrates. Este último aspecto se faz presente na obra de forma a engendrar elementos que, na visão do dinamarquês, caracterizam o sábio ateniense como alguém demasiadamente apegado ao fenomênico, ao útil, ao empírico. Esclareçamos melhor estes pontos centrais.

Para Kierkegaard, os *Memoráveis* deixariam transparecer o fato de que Xenofonte possuía uma intenção, isto é, um propósito, com a redação de sua obra. Essa intenção seria a de defender a figura de Sócrates perante a injustiça com a qual

¹⁰¹ “Parece que seria interessante ver como a ironia se baseia na distância entre o interior e o exterior, entre o pensamento e a palavra, entre a proposição e o sentido (“*Mening*”: o que se tem em mente). Mas isto tudo está explicado na Dissertação sobre a ironia.” (VALLS, 1991, p. 37).

juízo teria ocorrido. Segundo o pensador dinamarquês, esse propósito teria sido tão enfatizado pelo general a ponto de tornar Sócrates “*não apenas inocente, mas completamente inofensivo*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 30), o que nos levaria a acreditar que a condenação do filósofo pelo tribunal ateniense teria sido antes “*uma imbecilidade ou um equívoco do que propriamente uma injustiça*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 30).

O propósito de defender Sócrates perante os atenienses levou Xenofonte a caracterizar o sábio como uma figura inofensiva, privada de qualquer caráter polêmico. Assim, seus *Memoráveis* se apresentam como um escrito conciliador, pacificador, retificador de qualquer atrito presente tanto na figura de Sócrates quanto no seu processo de julgamento e condenação. Ora, se a fama de Sócrates se deve sobretudo ao fato de ter sustentado, durante sua vida, um comportamento de moscardo, incomodando os atenienses com suas perguntas que pareciam não ter nenhum outro propósito senão o de demonstrar como suas crenças e opiniões estariam fundadas em uma base argumentativa pouco sólida, entendemos porque Kierkegaard afirma que o general ateniense, ao retratar Sócrates como um sujeito pacífico e bonachão, “*reduziu-o em última análise in absurdum (ao absurdo), quiçá para retribuir a Sócrates o que tantas vezes este fizera com os outros*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 32). A personalidade extremamente pacífica de Sócrates não se concilia com outras imagens do sábio ateniense fornecidas por Platão e Aristófanes, tornando-se, assim, cada vez mais inverossímil.

O segundo aspecto problemático nos *Memoráveis* é identificado pelo filósofo dinamarquês como ausência de situação e réplica. Kierkegaard afirma que “*a base sobre a qual cada um dos diálogos se move é tão imperceptível e superficial como uma linha reta*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 33); contudo, a presença desta base situacional seria de extrema relevância em relação a Sócrates, cuja personalidade “*se devia deixar pressentir numa presença misteriosa e numa flutuação mística por sobre a pitoresca variedade da exuberante vida ateniense*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 33). A ênfase nesta base revelaria, por sua vez, dois aspectos importantes acerca de Sócrates: a sua característica de estar em toda parte e em nenhum lugar e a sua sensibilidade para, partindo de qualquer fenômeno, buscar a sua ideia correspondente.

Desse modo, podemos afirmar que o termo situação está sendo utilizado pelo dinamarquês para se referir àquilo que, em estudos literários, é conhecido como

contextualização. Esse elemento diz respeito à presença, em uma narrativa, de descrições do tempo ou do espaço físico, social ou psicológico das personagens ou do meio em que o escrito se desenvolve¹⁰². A contextualização, se presente no texto de Xenofonte, revelaria então características que Kierkegaard considera relevantes para a compreensão da personalidade de Sócrates. A exigência que o filósofo dinamarquês faz dos *Memoráveis* parece indicar uma petição de princípio, falácia na qual as premissas de um argumento já indicam a verdade de sua conclusão. Aparentemente ciente deste problema, Kierkegaard diz que a *“importância da situação não está totalmente ausente em Platão, apenas com a diferença de que ela aparece de maneira puramente poética, e deste modo comprova exatamente sua própria validade e a falta que faz em Xenofonte”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 34).

A justificativa de uma das premissas, a de que as características tipicamente socráticas se evidenciariam na presença de uma contextualização, é fornecida então a partir de um cruzamento do texto de Xenofonte com os diálogos de Platão, nos quais a situação se faz presente, segundo Kierkegaard, de um modo poético. Essa presença, em contraste com os *Memoráveis*, valida justamente a ideia de sua importância para ilustrar e colocar em evidência elementos genuinamente socráticos¹⁰³.

Os elementos que o filósofo dinamarquês define como genuinamente socráticos constituem aquilo que por ele será denominado, nesta altura da análise, como *perspectiva socrática*. Sobre tal perspectiva, lemos o seguinte trecho:

Esta possibilidade socrática de começar por qualquer ponto, realizada na vida, mesmo que frequentemente passasse despercebida pela multidão (...), esta segura perspectiva socrática, para a qual nenhum objeto era tão compacto que não se deixasse visualizar instantaneamente ali a ideia, e não apenas tateando, mas sim com imediata certeza, e que tinha contudo, em si mesma, o olhar exercitado para as aparentes reduções da perspectiva (...) -

¹⁰² Pode-se reforçar esse sentido em *O conceito de ironia* quando lemos a seguinte afirmação: “(...) que vida não teria aparecido na exposição [de Xenofonte] se, ali no meio dos artesãos ocupados em seus trabalhos, no meio do barulho dos burros de carga, a gente visualizasse aquela trama divina com a qual Sócrates entretencia a existência; se ali no meio dos ruídos do mercado se pudesse escutar aquele divino acorde fundamental que permeava a existência (*Tilvaerelsen*), na medida em que para Sócrates qualquer coisa era um sinal metafórico e não infeliz da ideia, que interessante conflito entre as formas de expressão mais cotidianas da vida terrena e Sócrates, o qual, não obstante, parecia dizer a mesma coisa que os outros”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 34)

¹⁰³ Entretanto, ainda nos resta descobrir a justificativa da premissa que afirma serem os elementos genuinamente socráticos a sua capacidade de, nas palavras de KIERKEGAARD (2013, p.33), não ser “um ponto fixo, mas um *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar)” e a sua sensibilidade para ver em qualquer fenômeno uma possibilidade de alcançar a esfera do pensamento. Essa justificativa acontecerá, assim como a interior, a partir de uma comparação com as diferentes figuras de Sócrates presentes nos textos antigos.

aquela singeleza socrática, que formava um contraste tão agudo com o alvoroço sem conteúdo dos sofistas e seus garganteios infundáveis, tudo isso é o que se desejaria que Xenofonte nos tivesse feito perceber. (KIERKEGAARD, 2013, p. 33-34).

O ponto de vista de Sócrates seria, portanto, capaz de penetrar a solidez de qualquer objeto para revelar a sua ideia subjacente, realizando, desse modo, a partir dos fenômenos mais variados, a passagem para o campo do pensamento. Ele não é um ponto fixo pois não se instaura a partir de um único objeto ou fenômeno, encontra-se em todas as partes devido à possibilidade de se instalar em qualquer lugar. E é justamente a possibilidade sempre aberta da perspectiva socrática de se fazer presente engendra a dificuldade de precisar a sua localização: se ela está em toda parte, não está em lugar nenhum.

Ao afirmar que esta perspectiva capta a ideia que sustenta um objeto com uma certeza imediata - sem, contudo, deixar de ser ciente das simplificações que aparentemente tal ponto de vista pode engendrar- , Kierkegaard revela um esforço para afastar a concepção da figura de Sócrates que está sendo delineada daquela dos sofistas. O que diferenciaria as duas perspectivas seria o contato imediato e seguro que Sócrates realizaria com a ideia a partir dos objetos, dando conteúdo ao seu discurso e o tornando distinto de um mero palavrório sofístico.

Quanto à afirmação de que o Sócrates de Xenofonte careceria de réplica, Kierkegaard a sustenta realizando uma distinção entre dois tipos de resposta. “*Em Sócrates*”, diz o filósofo dinamarquês, “*a réplica não estava em unidade imediata com o dito, não era um fluxo, mas um constante refluxo*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 34), enquanto Xenofonte não possuía o “*ouvido para o eco da réplica, que repercute infinitamente sobre a personalidade, como que retomando a esta*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 34). Existe, portanto, um tipo de réplica em que a resposta dada está diretamente relacionada àquilo que é exposto, fazendo o pensamento vinculado à discussão progredir ou avançar; e um outro onde essa *unidade imediata* não aconteceria, pois a resposta, antes de se voltar para a discussão, retornaria para aquele que a formula, resgatando a personalidade deste em uma espécie de *constante refluxo* - constituindo esse último tipo a réplica que, segundo Kierkegaard, seria tipicamente socrática.

Contudo, as respostas do sábio ateniense formuladas por Xenofonte possuem um caráter unidimensional. A rigidez¹⁰⁴ da réplica socrática mostra que elas não somente carecem do eco característico da resposta que é um refluxo, mas se enquadram no tipo de réplica oposto, que acontece somente no nível daquilo que é discutido e a ele se restringe. Ao ser demasiadamente correta, a réplica socrática se torna excessivamente polida, se encaixando de maneira perfeita com a discussão colocada, como que feita sob medida. Nela não é possível encontrar nem adentrar por nenhuma brecha que teria sido deixada a fim de revelar um sentido que pudesse se esconder em uma outra camada de significação e ela se restringe a ser plana, direta, linear - assim como seria, para Kierkegaard, a situação dos diálogos socráticos do texto dos *Memoráveis*.

Examinemos a última crítica formulada pelo dinamarquês ao Sócrates de Xenofonte. Nela, vemos a acusação de *excesso de imediatez*¹⁰⁵. Os termos *imediatos* e *imediatez* se remetem, no vocabulário kierkegaardiano da *Dissertação*, àquilo que se dá em um plano único - especificamente, no plano do concreto dado aqui e agora, do fenomênico, do imediato. Desse modo, tal excesso em Sócrates se revelaria no seu apego ao que é útil, sensorial, pois todo seu interesse filosófico acabaria sendo circunscrito pelo general ateniense dentro dos limites do imediato. Ao denominar o imediato também como *determinação empírica*, Kierkegaard realiza uma diferenciação qualitativa entre esta e o ponto de vista, afirmando que esta diferença seria irreconciliável, como a diferença entre o polígono e o círculo - o polígono representando a determinação empírica, o círculo o ponto de vista¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Segundo Kierkegaard, “não é que as questões que Sócrates coloca e as respostas que ele dá não sejam corretas: pelo contrário, elas são corretas demais, resistentes demais, maçantes demais” (2013, p. 34).

¹⁰⁵ A visão que Kierkegaard desenvolve de Xenofonte como um “utilitarista” ecoa o ponto de vista de Poul Martin Møller (1794 -1838), seu professor e mentor na Universidade de Copenhague: “Enquanto Platão idealiza Sócrates e faz dele a base de sua própria filosofia positiva, Xenofonte erra sendo muito prosaico, empírico e utilitarista em sua visão de Sócrates. Como Poul Martin Møller, Kierkegaard pensa que Xenofonte estava muito envolvido com os aspectos práticos de vida, para ter qualquer insight filosófico - em particular, Xenofonte não percebeu que Sócrates se preocupava com a dialética e que era essencialmente um ironista. As representações de Sócrates de Xenofonte também sofrem com o fato de estarem subordinadas ao objetivo de mostrar “que injustiça escandalosa foi para os atenienses condenarem Sócrates à morte”. (McDONALD, 2010, p. 206, tradução nossa).

¹⁰⁶ Nesta distinção, encontra-se o cerne da crítica kierkegaardiana ao útil. Para o filósofo, o útil corresponderia ao polígono. Do mesmo modo que uma figura geométrica de vários lados, quando observada por apenas um ângulo, limita o campo de visão do observador a algumas ou apenas uma de suas faces, a determinação empírica impõe uma visão “onde sem forma e sem figura tudo se condensa e se volatiliza, tudo em relação ao olhar inconstante e superficial do observador” (KIERKEGAARD, 2013, p. 37).. Ora, a limitação do campo de observação não é nada mais que uma fragmentação deste campo de observação e, por essa razão, para o observador do polígono “toda e

Por fim, o excessivo apego do Sócrates xenofontiano ao útil também traria consigo um nocivo apego ao comensurável. Assim como o útil limitaria, na perspectiva de Kierkegaard, o escopo da investigação à perspectiva momentânea das coisas, sem levá-las ao âmbito do universal, a comensurabilidade reduziria o estudo das ciências ao que é estritamente necessário e àquilo que é literalmente passível de ser medido¹⁰⁷. Para o filósofo dinamarquês, encontramos aqui um indicativo de que o *comensurável* seria a arena propriamente dita de Sócrates e sua atividade consistiria “*em encerrar todo o pensamento e a ação humana dentro dos limites de um muro intransponível*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 38.), impedindo que se alcance o terreno do mundo das ideias.

Considerando a desqualificação que Kierkegaard faz da figura socrática presente no texto de Xenofonte, poderíamos nos perguntar por qual outra razão - além da crítica - o filósofo dinamarquês se dedica com tanto afinho à análise das *Memoráveis*. Encontramos uma resposta no seguinte comentário de McDONALD (2010):

A interpretação de Xenofonte será útil na tentativa de Kierkegaard de mapear sua visão possível de Sócrates como ironista para o Sócrates como fenômeno histórico real. Kierkegaard faz isso concentrando-se no que os contemporâneos concordam como fatos sobre a vida de Sócrates. Em particular, Kierkegaard examina os fatos relativos à crença de Sócrates em seu *daimonion* e acerca de seu julgamento e condenação. Para esses fins, Xenofonte é um guia bastante confiável, embora Kierkegaard argumenta que o relato de Platão do *daimonion* como uma voz que apenas se comunica de maneira negativa, em termos de advertências e dissuasão, é preferível ao relato de Xenofonte, no qual o *daimonion* “ordena, solicita e também comanda fazer alguma coisa.” A visão de Platão é preferível porque é mais consistente com uma interpretação de Sócrates como essencialmente irônico. Em sua interpretação do *daimonion* de Sócrates como “uma qualificação da subjetividade”, Kierkegaard se alia a Hegel e tem pouco a acrescentar além de reiterar que esse caráter do *daimonion* é consistente com sua interpretação de Sócrates como ironia. (McDONALD, 2010, p. 207, tradução nossa).

Após a incisiva crítica realizada do texto de Xenofonte, Kierkegaard se volta para os diálogos de Platão. Sua análise da obra platônica terá como ponto de partida uma distinção entre dois métodos de investigação, o especulativo e o irônico. Esta

qualquer existência só é uma existência fragmentária infinitamente divisível em um cálculo infundável”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 37).

¹⁰⁷ No trecho dos *Memoráveis* indicado por Kierkegaard como referência para a verificação da comensurabilidade dos pensamentos deste Sócrates, lemos o seguinte: “Por exemplo, no caso da geometria, dizia ele [Sócrates] que o seu estudo devia ser feito até que o aluno, quando fosse necessário, estivesse habilitado a medir correctamente uma parcela de terreno, para a comprar ou vender, para a dividir, ou para justificar o seu rendimento”. (XENOFONTE, 2009, p. 276).

diferenciação será o elemento através do qual o filósofo dinamarquês efetuará a separação, nos diálogos platônicos, entre aquilo que é caracteristicamente de Sócrates e aquilo que pertence a Platão - o método especulativo pertencerá a este, enquanto, o irônico, ao primeiro. Para POSSEN (2010), Kierkegaard simplifica, de maneira duvidosa, uma espinhosa questão dos estudos de Platão:

Nos estudos acadêmicos recentes de Platão, considerável atenção foi dedicada a esse assunto. Kierkegaard, no entanto, evita o problema expandindo o critério por ele utilizado para identificar as vertentes "socráticas" e "platônicas" em Platão. Depois de classificar certos diálogos como socráticos e outros como platônicos, Kierkegaard sugere que certos diálogos, como *A República*, podem conter partes e passagens tanto socráticas quanto platônicas, que outros diálogos, como o *Fédon*, "podem simultaneamente seja socrático e platônico"; e que certas declarações socráticas, como a teoria da reminiscência, pode ter significado uma coisa para Sócrates e outra para Platão. (POSSEN, 2010, p. 96, tradução nossa, grifo do autor).

Retornando aos dois métodos identificados por Kierkegaard em Platão, é importante notar que, segundo o filósofo dinamarquês, eles possuem um ponto em comum: ambos constituem em uma simplificação dos fenômenos, através do diálogo, a fim de sintetizá-los em sua forma mais abstrata possível. Tal movimento constituirá a arte de conversar - arte que se contrapõe ao palavrório dos sofistas.

Aos métodos especulativo e irônico corresponderão, respectivamente, dois tipos de perguntar: o questionamento motivado pela intenção de receber uma resposta satisfatória, *"de modo que, quanto mais se pergunta, tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação"* (KIERKEGAARD, 2013, p. 51); e o questionamento que não tem como objetivo o alcance de uma resposta, mas o esvaziamento do conteúdo carregado pela pergunta. Este último, o método irônico, é a atividade que, segundo Kierkegaard, Sócrates teria desempenhado durante toda sua vida - fato que seria comprovado pela *Apologia*¹⁰⁸.

Na defesa do sábio ateniense, a alegação que este faz da natureza da sua sabedoria - ignorância - e da possibilidade de, caso condenado à morte, conversar com os grandes reis e juízes do passado a fim de sondar o conhecimento destes últimos, leva Kierkegaard a afirmar que, na *Apologia*, tais afirmações demonstram *"a ironia em toda a sua infinitude divina, que não deixa absolutamente nada subsistir. Como Sansão, Sócrates se agarra às colunas que sustentam o conhecimento e faz*

¹⁰⁸ KIERKEGAARD, 2013, p. 51.

cair tudo no nada da ignorância” (KIERKEGAARD, 2013, p. 53). O método especulativo possuiria¹⁰⁹, ainda, um caráter mítico, indicativo de um conteúdo mais substancial por trás da especulação; o método irônico, por sua vez, se relacionaria ao abstrato entendido como o conceito esvaziado do fenômeno através da ironia.

Segundo Kierkegaard, a obra platônica cuja principal tema é o amor - *O Banquete* - contém os dois métodos de investigação: a exposição dialética e a exposição mítica¹¹⁰. Esta última se faz presente na narração, feita por Sócrates, das palavras de Diótima de Mantinea¹¹¹. Além disto, o diálogo busca alcançar aquilo que o dinamarquês chama de *conhecimento pleno*¹¹² ao tornar o amor, *Eros*, concreto: quando Alcibíades revela sua paixão por Sócrates, a abstração que até então envolvia o assunto é eliminada - ou seja, a ideia do amor é possuída pelo embriagado jovem apaixonado.

Passemos à análise do método irônico, cuja investigação é dialética. Segundo Kierkegaard, os discursos antecedentes à fala de Sócrates não constituem passos - ou movimentos - dentro de uma unidade dialética, mas são falas isoladas e desconectadas umas das outras. Tais discursos, antes de contribuírem para a subida gradual até a concepção ideal do amor, serão “*como um peso terrestre, de que o pensamento precisa liberar-se mais e mais*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 55).

Assim, após examinar os argumentos com os quais Sócrates defende a noção do amor como carência e falta - como, por exemplo, o fato de que o amor a algo implica em uma diferença qualitativa entre *Eros* e aquilo que ele almeja -, Kierkegaard afirma que “*Sócrates não afasta a casca para chegar ao cerne, mas sim esvazia o cerne*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 58-9). Será essa a habilidade socrática responsável por despertar a paixão em Alcibíades, como explica POSSEN (2010):

No *Simpósio*, Kierkegaard aponta o drama do amor não correspondido de Alcibíades por Sócrates como o principal *locus* da ironia socrática do diálogo.

¹⁰⁹ KIERKEGAARD, 2013, p. 54.

¹¹⁰ *Id.*

¹¹¹ O discurso mítico de Sócrates, que na concepção de Kierkegaard se aproxima do ponto de vista platônico, também fornece, atualmente, a referência para a teoria platônica do amor: “Ao procurar a doutrina do amor de Platão em *O Banquete*, é o discurso de Sócrates - do qual grande parte do conteúdo é atribuído a uma misteriosa sacerdotisa chamada Diótima, que Sócrates caracteriza como “aquela que me ensinou a arte do amor” - que serve como principal referência. O discurso sugere que a beleza e o bem estão intimamente relacionados, se não idênticos, e que são os objetivos finais de toda atividade humana. Portanto, *Eros* não é apenas o poder que move seres humanos com desejo sexual no sentido mais explícito; mas também é o que inspira criatividade artística, o desenvolvimento moral e a apreensão intelectual das realidades eternas”. (FURTAK, 2010, p. 106, tradução nossa).

¹¹² KIERKEGAARD, 2013, p. 54.

O que fascina Alcibíades em Sócrates é precisamente sua negatividade epistêmica e retórica, sua ironia; mas é precisamente isso que torna impossível a Sócrates satisfazê-lo. Ao oferecer esse drama como uma representação do amor, Kierkegaard conclui que *O simpósio* como um todo adquire um elenco irônico. Para ambos “a relação de amor que se desenvolve entre Sócrates e Alcibíades e o que dela podemos aprender sobre a natureza do amor são negatividade”. (POSSEN, 2010, p. 98, tradução nossa).

A partir deste movimento dialético realizado pelo sábio ateniense, a concepção de amor gradualmente se afasta das determinações fornecidas pelos discursos anteriores e se torna cada vez mais abstrata. Porém, o sentido de tal abstração deve ser compreendida de uma maneira especial - e este sentido é o que captura aquilo que Kierkegaard denomina como o *negativo*, *infinito* e *absoluto* da ironia.

O esvaziamento conceitual que a atividade dialética produz tanto está a serviço da ironia socrática quanto é, ele mesmo, a expressão dessa ironia. E o que permite reputar tal atividade dialética a Sócrates? Para Kierkegaard, é a desconexão entre o método dialético e o especulativo que fica explicitado no diálogo, no qual “a ideia não está numa relação necessária com o dialético” (KIERKEGAARD, 2013, p. 60), que delimita a fronteira entre o socrático e o platônico. A esse respeito, lemos o seguinte comentário de Valls:

Dito com um antigo trocadilho: ele [Sócrates] chegou à idéia da dialética, mas não desenvolveu a dialética da idéia. Chegou, como nos mostra Hegel em sua *História da Filosofia*, à idéia (abstrata) do bem universal. Mas por ser esta totalmente abstrata, compreendemos como é possível que se reportem à moral socrática dez diferentes escolas gregas. (VALLS, 1991, p. 72).

Caracterizando o amor de Alcibíades por Sócrates como um amor pelo negativo, pela falta e pelo esvaziamento que a personalidade irônica do sábio ateniense carregava, Kierkegaard aponta a inquietação que o jovem sentia ao ouvir Sócrates falar como indício da constante camuflagem que a ironia conferia ao discurso socrático: “*é da essência da ironia jamais desmascarar-se, e (...) de outro lado lhe é igualmente essencial trocar de máscara à maneira de Proteu, é por isso que ela devia necessariamente proporcionar ao jovem amante tantas penas*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 63).

Os instantes de vislumbre das imagens divinas que Alcibíades afirma ter possuído ao observar o interior de Sócrates seriam contemplações de uma plenitude secreta, que não se deixa revelar. Ocultas, tais imagens não poderiam constituir o

principal elemento de instigação da paixão de Alcibíades pelo sábio. A força deste arrebatamento reside, justamente, na ironia, que, diferentemente das imagens divinas, não se oculta e nem se revela completamente, mas habita no lusco-fusco, ora aproximando, ora repelindo¹¹³. Desse modo, *O Banquete* permite a Kierkegaard evidenciar os dois diferentes tipos de métodos de investigação e reconstituir a ironia enquanto traço essencial da personalidade de Sócrates através da relação de amor entre o sábio e Alcibíades - relação que se assentava, segundo o dinamarquês, no amor em sua essência negativa.

Assim como em *O Banquete*, Kierkegaard encontrará, em *Protágoras*, a ironia socrática presente em dois níveis de leitura da obra: na estrutura e no conteúdo do diálogo. Ao partir da distinção feita por Friedrich Schleiermacher (1768 - 1834), filósofo e teólogo alemão, entre diálogos platônicos dialógicos e diálogos construtivos, Kierkegaard acrescenta uma ressalva: os primeiros, de característica dialógica, não somente terminam sem resultado - como afirma Schleiermacher -, mas terminam em um resultado negativo¹¹⁴. Tal resultado se deve ao tipo de dialética que, nestes primeiros diálogos, é sustentada: uma dialética irônica, responsável por alcançar a negatividade total que um diálogo como *Protágoras* traz ao final da investigação ali conduzida¹¹⁵.

Vemos, no diálogo, Sócrates iniciar um debate com *Protágoras* sustentando a posição de que a virtude não poderia ser ensinada, enquanto o famoso sofista sustenta a opinião contrária. Ao término do diálogo, segundo Kierkegaard, “*Sócrates defende o que queria atacar, e Protágoras combate aquilo que pretendia defender*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 71). Esta dinâmica, estabelecida na estrutura da argumentação - como se as posições sustentadas por Sócrates e pelo sofista fossem peças em um tabuleiro de xadrez que apenas teriam trocado de lugar entre si - vai

¹¹³ “Sócrates, filósofo cuja vida, existência, e personalidade são mais importantes do que qualquer possível doutrina sua, conforme, aliás, o testemunho insuspeito de Hegel, chegou somente à idéia vazia do bem, o bem como um universal, mas abstrato. Neste sentido, não possui nenhuma positividade. Aparta-se da vida da *pólis* grega, ao procurar conhecer-se a si mesmo. Apesar de sua cultura, só possui o negativo, ele é negatividade absoluta e infinita, pois reduplica em sua vida esta idéia vazia. Isso explica porque ele não contrai laços, de modo que suas relações não passam de experimentais, provisórias. Não se compromete com a família, nem com os rituais da democracia ateniense, nem com os amigos como Alcibíades, e se intromete, sem ter autoridade para tanto, na educação dos filhos dos outros. Para Sócrates, nada é sério, ou talvez apenas o nada seja levado a sério. Escolhe sua morte com indiferença, e se o temor da morte é, conforme Hegel, o início da sabedoria, Sócrates não conhece a sabedoria, nem o temor” (VALLS, 1991, p. 39-40).

¹¹⁴ KIERKEGAARD, 2013, p. 69.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 71.

além da *aporia*, a ausência de resultado. Em termos de progresso na investigação acerca da natureza e da ensinabilidade da virtude, o resultado é negativo pois apresenta uma espécie de retrocesso ao colocar em evidência a falta de conhecimento geral a respeito da virtude. A esse respeito, POSSEN (2010) afirma:

De fato, Kierkegaard afirma, a troca de posição entre Sócrates e Protágoras tem um destino filosófico claro - senão negativo -: o reconhecimento compartilhado da ignorância. Para demonstrar isso, Kierkegaard aponta para o caráter irônico (em seu sentido próprio de "irônico") dos dois principais argumentos que Sócrates apresenta em Protágoras: (1) seu argumento de que todas as virtudes devem ser iguais e (2) seu argumento corolário de que a virtude, como conhecimento, deve ser ensinável. Em relação a (1), Kierkegaard observa que "o irônico consiste em" na maneira pela qual, convencendo Protágoras de que existe uma única virtude unitária, Sócrates "engana-o para fora" da ilusão de que ele conheça qualquer "virtude concreta". Isto é, Sócrates convence Protágoras de que ele não pode realmente conhecer a coragem (por exemplo), a menos que ele já conheça a justiça, a temperança ou a piedade; Protágoras, em última análise, precisa ter conhecimento da virtude unitária da qual toda virtude concreta é apenas uma parte. (POSSEN, 2010, p. 99, tradução nossa).

Desse modo, no que diz respeito ao conteúdo do diálogo, a ironia enquanto aquilo que Kierkegaard compreende por negativo pode ser detectada na ausência de definição para a virtude. A necessidade de uma concepção concreta do termo sobrepõe toda a discussão e as tentativas que Protágoras faz de alcançá-la acabam sendo minadas por Sócrates, através de uma dialética sofística que tem como base a ironia¹¹⁶.

A própria posição socrática no que tange à impossibilidade de se ensinar a virtude é negativa¹¹⁷: defender a ideia de que não seria possível aprender a ser virtuoso contrariaria a crença no progresso da humanidade, já que, na visão apresentada por Kierkegaard, a história se sustenta na habilidade e na capacidade de transmissão de conhecimentos através das gerações. Vemos, mais uma vez, Sócrates representar um ponto de vista retrógrado, no sentido de fazer retroceder até mesmo aquilo que se pensava ter conceitualmente estabelecido. Nas palavras de POSSEN (2010):

Em suma, o que torna o argumento de Sócrates "irônico" não é que ele lida enganosamente com Protágoras; é, antes, o simples fato do argumento de Sócrates levar Protágoras, partindo de uma "positividade" imaginada na qual ele pensa que conhece muitas virtudes, a um estado de "negatividade", no qual reconhece sua ignorância da "única e tão somente única" virtude fundamental. (POSSEN, 2010, p. 99, tradução nossa).

¹¹⁶ KIERKEGAARD, 2013, p. 74.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 75.

Se, em *Protágoras*, o dialético em sua veia irônica é, segundo Kierkegaard, o principal elemento metodológico, *Fédon* se caracterizará pela predominância do mítico¹¹⁸. Entretanto, o que qualificará este diálogo como objeto de estudo da ironia socrática será, para o filósofo dinamarquês, a falta de determinação e abstração com as quais a natureza da alma é ali retratada. Esta falta de determinação se identifica com o negativo, entendido, neste sentido, como carente de conteúdo - a realidade esvaziada completamente na abstração. Segundo tal leitura, seria possível identificar a falta de determinação já na concepção de morte oferecida no diálogo, pois ela seria desprovida do caráter de “*metamorfose libertadora*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 80) que, por exemplo, a concepção de morte possui dentro do cristianismo.

A ironia em *Fédon* se faz presente, segundo Kierkegaard, através de uma concepção que permeia o diálogo como um todo - por exemplo, na atitude irônica com a qual Sócrates apresenta a definição da atividade do filósofo: ir sucessivamente abandonando o corpo, representativo da realidade concreta, para se aproximar das ideias abstratas. Tanto a concepção de alma quanto a noção que sustenta as ideias em sua natureza abstrata careceriam, para o dinamarquês, de determinações positivas no que tange às definições oferecidas. Para se conceber corretamente a alma, esta concepção “*teria de estar impregnada pela verdadeira prova de sua imortalidade*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 82). Deste modo, Kierkegaard passa a demonstrar a desarmonia que, no seu ponto de vista, os argumentos desenvolvidos no *Fédon* possuem entre si. Tal desarmonia pode ser encontrada, por exemplo, na ideia de que o oposto surge de seu oposto (o prazer surge da dor) quando acoplada à doutrina da preexistência da alma. Em conjunto, tais hipóteses ou excluem a ideia de nascimento ou pregam a ressurreição dos corpos¹¹⁹ - pois, sendo a alma oposta ao corpo, a sua continuidade após a morte implicaria no surgimento da vida no corpo físico - e nenhum dos dois últimos elementos é sustentado por Sócrates.

Contudo, por trás da incompatibilidade dos argumentos, estaria, para Kierkegaard, não um problema relativo ao conteúdo em si destes argumentos, mas sim relativo à ausência de conteúdo que os caracteriza. Abandonar a concretude da vida para conceber uma pós-existência da alma vazia, totalmente abstrata seria “*a triste autocontradição do ponto de vista subjetivo*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 92) na

¹¹⁸ KIERKEGAARD, 2013, p.77.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 84-5.

qual, em *Fédon*, o filósofo viveria. É o ponto de vista inaugurado pela ironia socrática, que aponta para as contingências do fenômeno, mas não é capaz de alcançar a idealidade, universal e atemporal.

A aparente indiferença de Sócrates diante da morte seria outro indicativo da força atuante da ironia. A esse respeito, o filósofo dinamarquês afirma¹²⁰ existir até mesmo uma certa apatia por parte do sábio ateniense, na qual seria possível identificar o perigo que a posição irônica carrega consigo. Desse modo, a análise do *Fédon* se destaca por dar ênfase ao aspecto ambivalente da ironia, que tanto pode ser benéfica ao indivíduo quanto impedir que ele alcance algo além do nada - alguma positividade conceitual. Assim, ainda que este diálogo seja, de acordo com a divisão efetuada por Kierkegaard, de caráter mítico, a especulação que nele se desenvolve não consegue abarcar a natureza da alma dentro de determinações positivas. Por essa razão, o filósofo dinamarquês identifica, na incapacidade de Sócrates de dar conteúdo à abstração, a barreira colocada pela ironia.

Assim como o *Fédon*, a *Apologia* será vista por Kierkegaard como uma obra de Platão na qual a ironia socrática, segundo a sua concepção, se apresenta na estrutura total - neste caso, na defesa de Sócrates. Além disso, a *Apologia* é utilizada pelo filósofo dinamarquês para reforçar sua argumentação no que diz à imortalidade da alma em *Fédon*:

No *Fédon* e na *Apologia*, Kierkegaard associa a ironia socrática à ignorância sobre a vida após a morte que Sócrates sugere no *Fédon* e declara abertamente na *Apologia*. (...) Kierkegaard caracteriza o *Fédon* como "simultaneamente ... socrático e platônico", na medida em que é cheio de demonstrações da imortalidade da alma às quais Platão poderia ter consentido, mas que Sócrates certamente não o faria. A *Apologia*, por outro lado, é considerada socrática e irônica "em sua totalidade", em grande parte porque Sócrates é explícito, consistente e inflexível em seu esforço para expor a ignorância e hipocrisia de seus acusadores, bem como em sua admissão de que ele não sabe o que a morte trará. (POSSEN, 2010, p. 98, tradução nossa).

¹²⁰ "Aquele lassidão que neste sentido deseja a morte é evidentemente uma doença aristocrata, que só habita as esferas mais altas e, quando totalmente sem mistura, ela é tão forte quanto o entusiasmo que vê na morte a transfiguração da vida. Estes são os dois pólos entre os quais se move a vida humana comum de maneira sonolenta e obscura. A ironia é, com efeito, uma saúde, na medida em que ela liberta a alma dos enganos do relativo; é uma doença, na medida em que ela não pode suportar o absoluto senão sob a forma do nada, mas esta doença é uma febre que depende do clima, e que só raros indivíduos contraem, e mais raros ainda são os que a superam." (KIERKEGAARD, 1991, p. 94-5).

Quanto a este último ponto, Kierkegaard chama atenção para o jogo com a vida que Sócrates efetua nas passagens em que trata sobre a morte. Este jogo consistiria em ora dar demasiada importância, ora tratar o momento final como se ele nada fosse ou significasse. Portanto, assim como a reflexão acerca da natureza da alma desenvolvida em *Fédon* carecia de conteúdo, os pensamentos que Sócrates apresenta acerca da morte se apresentam como vazios¹²¹. Contentar-se com o nada é, segundo o filósofo dinamarquês, um traço constitutivo da personalidade irônica:

Um tal sono da alma e um tal nada só podiam mesmo agradar mais do que qualquer outra coisa o *irônico*, que possui aqui, aliás, o absoluto frente à relatividade da vida, mas um absoluto tão leve que ele não tem dificuldades para segurá-lo, dado que o possui sob a forma do nada. (KIERKEGAARD, 2013, p. 101).

Quanto à ironia presente na estrutura da defesa de Sócrates, essa consistiria na disparidade entre o conteúdo das acusações feitas contra o sábio ateniense e o conteúdo dos argumentos de defesa. A falta de conexão entre acusação e defesa se evidenciaria, segundo Kierkegaard¹²², quando Sócrates opta por não aproximar seu ponto de vista daquele sustentado pela tradição e sociedade atenienses e nem mesmo provar, caso optasse por sustentar a novidade inaugurada pelo seu ponto de vista, a sua veracidade¹²³.

O primeiro livro de *A República* se destaca, segundo Kierkegaard, não apenas por terminar sem resultado, mas por terminar, assim como *Protágoras*, em um resultado negativo¹²⁴. Mais uma vez, este resultado é obtido através da ironia, que atuará no *Livro I* como uma força contrária à síntese dialética, desconstruindo os pontos de vista sustentados a respeito da natureza da justiça e, mais uma vez, fazendo retroceder o avanço na discussão em termos de resultado:

¹²¹ Kierkegaard diz: “neste aspecto Sócrates acredita também ter uma vantagem sobre os outros homens, pois não teme a morte, dado que ele simplesmente não sabe nada a respeito dela. Isto não é somente um sofisma, mas é também uma *ironia*”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 100).

¹²² KIERKEGAARD, 2013, p. 105.

¹²³ Nesta altura de sua análise dos textos de Platão, Kierkegaard abre um parêntese para desenvolver mais a sua ideia acerca do papel do mítico e do dialético nos diálogos platônicos. Segundo o filósofo dinamarquês, seria possível observar, nas primeiras obras de Platão, o mito ser utilizado somente após a atividade de especulação ter sido incisivamente exercida. Nos diálogos tardios, por sua vez, o mítico e o dialético não mais atuam como atividades opostas, mas aquele primeiro elemento dominaria o dialético, atenuando-o. Esta diferença é importante, pois redefine o sentido do mítico nos últimos diálogos - e será através dela que, em conjunto com outras distinções identificadas por Kierkegaard em Platão, o dinamarquês separará o “socrático” do “platônico”.

¹²⁴ KIERKEGAARD, 2013, p. 124.

Isto é, ambos, *Protágoras* e o *Livro I da República*, culminam não em indiferença, mas em afirmações enfáticas da ignorância humana. Ao fazê-los, ambos os textos refletem o movimento e o ritmo da ironia socrática - a progressão da rejeição do próprio conhecimento de Sócrates até a *aporia* comunitária - de maneira ampliada, na escala de uma conversa inteira. (POSSEN, 2010, p. 98, tradução nossa).

Um outro fator que, segundo Kierkegaard, contribui para o resultado negativo alcançado por este primeiro livro, é a explicitação, na fala final de Sócrates, da consciência de não se ter chegado a lugar algum na discussão¹²⁵. Essa consciência seria acompanhada, de uma atitude tranquila, quase de resignação - atitude que nos lembra a indiferença de Sócrates diante da morte em *Fédon* e na *Apologia*, vista como elemento essencial de sua personalidade irônica.

Assim, ao término da interpretação dos diálogos de Platão, encontramos a seção *Retrospectiva justificativa*, na qual são oferecidos alguns esclarecimentos a respeito dos critérios utilizados por Kierkegaard em sua análise. O filósofo afirma ter baseado sua escolha dos diálogos “na opinião geralmente aceita” (KIERKEGAARD, 2013, p. 132) acerca da classificação da obra de Platão, na qual algumas obras são reunidas no grupo de diálogos socráticos. Baseando-se na distinção realizada entre método especulativo e método irônico e retomando a ideia de que, nos últimos diálogos, o mítico passa a estabelecer uma relação diferente com a dialética, Kierkegaard afirmará a existência de duas correntes - ou tendências - dentro do pensamento de Platão. A cada uma dessas tendências corresponderá um tipo específico de ironia e de dialética.

Haveria, segundo Kierkegaard, a ironia que serve como estímulo para o pensamento e um segundo tipo, que “*erige-se a si mesmo como senhora*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 104) e tem a si mesmo como finalidade. Do mesmo modo, seria possível identificar a presença de uma dialética que se caracterizaria por ser um movimento ininterrupto, capaz de manter o problema em suspenso, e outra dialética, uma que deseja construir a realidade com a ideia¹²⁶. Ao primeiro par formado pelos primeiros tipos de ironia e de dialética corresponderia o mítico que se opõe à especulação; ao segundo par, o figurado, que consiste na dialética dominada pela mítico dos últimos diálogos.

¹²⁵ KIERKEGAARD, 2013, p. 126.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 135.

Desse modo, Kierkegaard afirma que, caso se atribua ambos pontos de vista - ou tendências - a Platão, o primeiro deles se enfraqueceria, perdendo sua coesão interna e se reduzindo a uma espécie de ceticismo. Surgiria, afinal, uma certa contradição no fato do filósofo ateniense sustentar, simultaneamente, uma dialética tenaz, que não alcança o resultado da investigação, e uma dialética figurada, marcadamente mítica. Para o filósofo dinamarquês, tal contradição se resolveria a partir da suposição de que um desses pontos de vista seria apenas reproduzido por Platão e teria pertencido a Sócrates. Por mais sofisticada que tal estratégia possa ser, POSSEN (2010) reforça o caráter possivelmente circular que ela possui:

Na medida em que as passagens de Platão confirmem o retrato inicial que Kierkegaard faz de Sócrates como um ironista - um homem que sinceramente reconhece sua própria ignorância e expõe a de seus interlocutores - Kierkegaard as admitirá como "socráticas". Na medida em que passagens contradigam esse retrato, Kierkegaard as classificará como "platônicas". Esse método simplesmente transborda raciocínio circular. Ele pressupõe o próprio relato da ironia socrática que ele pretende encontrar; e isola o resultado encontrado contra toda contra-evidência concebível através do engenhoso expediente de classificar toda a contra-evidência como "platônica". (POSSEN, 2010, p.97, tradução nossa).

Contudo, nos parece possível afirmar que Kierkegaard oferece, dentro de sua análise das cinco obras de Platão aqui comentadas, uma solução para a "questão socrática" que não se baseia em um argumento de autoridade (sendo Schleiermacher a autoridade em questão), constituindo a divisão acadêmica dos diálogos platônicos utilizada apenas como um ponto de partida na construção da demonstração kierkegaardiana.

Como arremate dessa demonstração, Kierkegaard oferece um breve paralelo entre o Sócrates segundo sua leitura de Xenofonte e o Sócrates de Platão. Enquanto o general ateniense teria se esforçado em retratar o sábio ateniense como alguém demasiadamente preocupado com o útil e com o fenomênico, Platão teria caracterizado Sócrates de maneira excessivamente idealizada e abstrata. Desse modo, as discrepâncias entre os dois retratos serviriam para complementar aquilo que falta em cada um deles. Sócrates não estaria em nenhum dos dois extremos, mas no meio de ambos¹²⁷. Contudo, neste ponto mediano se encontraria a ironia, um elemento

¹²⁷ "Xenofonte era um empirista, um utilitarista e confinado aos reinos da finitude da existência. Ele não era um especulador, nem filósofo, nem artista, e falhou em discernir qualquer diferença entre o mundo interior de Sócrates e seu comportamento externo. Platão, por outro lado, era um filósofo especulativo

que, em sua natureza, é imperceptível. Isso porque, segundo o filósofo dinamarquês, “a ironia oscila entre o eu ideal e o eu empírico; um faria de Sócrates um filósofo; o outro, um sofista; mas o que o faz ser mais do que um sofista é o fato de que seu eu empírico tem validade universal” (KIERKEGAARD, 2013, p. 142). Assim, mais uma vez, Kierkegaard aponta para a novidade introduzida na história universal através da ironia socrática: a subjetividade.

Quando Kierkegaard afirma que a ignorância de Sócrates “era irônica” e o mantinha “ironicamente suspenso”, ele não pretende retornar (como Hegel ou Schleiermacher) à visão trasimagueana de que Sócrates apenas finge ser ignorante. Kierkegaard nega enfaticamente que a “ironia” exija “dissimulação” ou pressupõe algum “propósito” externo. Em vez disso, quando ele fala da ironia de Sócrates, Kierkegaard se refere não às sutis intenções de Sócrates em negar conhecimento, mas aos efeitos abertos e dramáticos de sua rejeição: ao “aniquilador entusiasmo da negatividade” com o qual Sócrates, professando ignorância, destrói as vãs pretensões de seus colegas atenienses e os “liberta” para confrontar suas próprias ignorâncias, assim como ele reconhece a sua. (POSSEN, 2010, p. 94, tradução nossa).

Após se dedicar à análise do texto de Xenofonte e dos diálogos de Platão, Kierkegaard conclui o primeiro capítulo de *O conceito de ironia* oferecendo uma interpretação da peça *As Nuvens*, de Aristófanes. No desenvolvimento de seu argumento sobre a comédia, vemos o filósofo dinamarquês utilizar, seja como contraponto ou meio de corroboração de sua análise da peça, as ideias presentes na obra *Aristophanes und sein Zeitalter, eine philologisch-philosophische Abhandlung zur Alterhumsforschung* (Aristófanes e sua época, um tratado filológico-filosófico de pesquisa da Antiguidade), do teórico e crítico de teatro Heinrich Theodor Röscher (1803 - 1871), publicada em 1827.

O principal ponto de apoio que Röscher oferece para Kierkegaard consiste na definição de gênero cômico presente na obra do crítico alemão, para quem a essência da comédia reside, como lê-se em *O conceito de ironia*, em “conceber idealmente a realidade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 34). Tal definição implicará, para Kierkegaard, no reconhecimento de um comprometimento, por parte do gênero cômico e especificamente por parte de Aristófanes, em retratar um princípio - uma ideia - através do modo como ela se manifesta na realidade empírica. A contribuição

e elevou Sócrates “para as regiões supramundanas da idéia.” (McDONALD, 2010, p. 207, tradução nossa).

de Röscher para a análise da peça cômica é, como aponta ZIOLKOWSKI (2010), significativa:

Röscher é o estudioso a quem Kierkegaard mais favorece e com quem, à exceção de Hegel, ele se envolve de maneira mais profunda e proveitosa. Ao resumir o título simbólico da peça, seu enredo, seus elementos cômicos e irônicos e seu retrato da personalidade de Sócrates, seu ensino e "posição" existencial, ele aprova a interpretação de Röscher sobre os seguintes pontos: a noção de que Sócrates se tornou cômico apenas para Aristófanes na medida em que Aristófanes o via como "o representante de um novo princípio"; a unidade percebida do Sócrates aristofânico e "do real Sócrates"; e a representação do coro da peça como nuvens, a própria imagem que transmite o que "os pensamentos de Sócrates visavam objetivamente". (ZIOLKOWSKI, 2010, p. 182, tradução nossa).

A partir do princípio desenvolvido por Röscher, Kierkegaard inclui a concepção socrática presente em *As Nuvens* na essência cômica: para o filósofo, a peça não apresenta Sócrates sob o ponto de vista exclusivamente ideal, pois, do contrário, tornaria a realidade irreconhecível e, portanto, desinteressante para a comédia¹²⁸; pelo mesmo motivo, o comediógrafo não teria se pautado somente na realidade empírica do pensador ateniense para construir a personagem socrática.

Contudo, cabe ressaltar que, para Kierkegaard, ainda que Aristófanes tenha tido como ponto de partida a realidade, também é da essência do gênero cômico o âmbito da idealidade. Assim, o Sócrates de Aristófanes se assemelha ao Sócrates de Platão na medida em que ambos são representados idealmente - um o coloca sob a perspectiva cômica, o outro sob a perspectiva trágica¹²⁹. Para o filósofo dinamarquês, é nessa diferença de polaridade que a análise de *As Nuvens* ganha valor. Nesse sentido, ideia ou o princípio representado pelo Sócrates aristofânico seria, segundo Kierkegaard, a ironia.

Para provar esta última tese, Kierkegaard se deterá na análise de alguns aspectos da peça, como seu argumento, personagens e, principalmente, o papel do coro e sua relação com Sócrates. O coro da peça é formado por nuvens que constituem, para o personagem de Sócrates, as únicas divindades e que, por essa

¹²⁸ KIERKEGAARD, 2013, p. 133.

¹²⁹ Tendo visto Sócrates próximo ao final do *Simpósio* de Platão como "uma imagem escultural da unidade abstrata do cômico e do trágico", e levando em conta também o senso de unidade de prazer e dor de Sócrates no *Fédon* de Platão, Kierkegaard, no entanto, contrapõe a "idealidade trágica" da representação platônica de Sócrates e a "cômica [idealidade]" do aristofânico. Quanto à questão do que pode ter motivado Aristófanes a ver Sócrates dessa maneira, ele o descarta como "totalmente irrelevante". (ZIOLKOWSKI, 2010, p.181, tradução nossa).

razão, são por ele adoradas. As nuvens aparecem aos homens em uma configuração única a cada um deles, tomando a forma daquilo a que dedicam seus pensamentos ou ações.

Por trás da dialética negativa formada entre o sujeito e as nuvens estaria a ironia socrática, a ideia representada pela comédia de Aristófanes. Através da ironia, Sócrates alcança a abstração - a ideia - desejada pelo pensamento, porém não consegue defini-la com predicados positivos - fato que se confirma na dinâmica estabelecida entre Sócrates e as nuvens na peça cômica. Para o filósofo dinamarquês, a ironia e o elemento cômico possuiriam um ponto em comum essencial: a constante indeterminação acerca dos objetos tratados¹³⁰. Também poderíamos afirmar que ambas são vistas como uma força corretiva, o que nos remete ao seguinte comentário de ZIOLKOWSKI (2010):

O que torna a avaliação aristofânica de Sócrates tão valiosa é sua natureza cômica, pois “assim como todo processo geralmente termina com uma paródia de si mesmo... então a visão cômica é um elemento, de muitas maneiras, perpetuamente corretivo, ao tornar uma personalidade ou um empreendimento completamente inteligível”. Essa associação com uma perspectiva cômica “perpetuamente corretiva” ajuda a justificar a abordagem anacrônica de Kierkegaard da peça. Como ele mesmo mais tarde reconhece, ele classificou essas três interpretações de Sócrates “mais de acordo com a relação deles com a ideia (o puramente histórico [isto é, Xenofonte] - o ideal [isto é, Platão] - o cômico [isto é, Aristófanes]) do que de acordo com o tempo”, embora ele não deseje “privar a visão aristofânica do peso que ela tem por ser a mais próxima de Sócrates no tempo (ZIOLKOWSKI, 2010, p.180, tradução nossa).

Dessa forma, a ironia socrática consistiria em uma novidade introduzida ao povo grego pelo sábio ateniense. Kierkegaard diz:

Ao contrário, a ironia é um ponto de vista novo, e, enquanto tal, absolutamente polêmico frente à antiga cultura grega, e ao mesmo tempo é um ponto de vista que constantemente se suprime a si mesmo, ela é um nada que devora tudo, e um algo que jamais se pode agarrar, que ao

¹³⁰ A esse respeito, lemos os seguintes comentários de BENOIT (2018, p. 139; 2018, p. 140 :) “Apesar de estarmos numa comédia, também em termos do conteúdo teórico, alguns elementos do saber socrático descrito podem ser retidos. Sócrates aparece inicialmente dentro de um cesto dependurado no alto da cena e, nos seus discursos, diz que as nuvens são as verdadeiras divindades. Poderíamos certamente aproximar essas imagens da chamada ‘teoria das ideias’ que Platão lhe atribuiu. Sócrates estaria sempre voltado para uma região ou mundo superior, aquele das ideias situadas acima de todas as coisas sensíveis: as ideias ou aqui as nuvens seriam as verdadeiras realidades”; “Como já percebera Hegel em suas *Lições da história da filosofia* (1972), apesar dos exageros cômicos de Aristófanes, a sua representação de Sócrates coincide com a dos outros testemunhos e ele chega a sustentar que devemos inclusive admirar a profundidade de Aristófanes que percebeu e destacou o lado negativo da dialética socrática, ainda que sob as cores do gênero cômico que praticava”.

mesmo tempo é e não é; mas isto é uma coisa cômica em seu mais profundo fundamento. Assim como a ironia derrota portanto tudo, ao ver em cada coisa a sua discrepância para com a ideia, assim também ela se situa abaixo de si mesma à medida que se supera a si mesma e contudo permanece nela. (KIERKEGAARD, 2013, p. 145).

O filósofo dinamarquês conclui sua análise de Aristófanes afirmando que a atividade irônica de Sócrates descrita pela peça impede que o sábio ateniense seja confundido com os sofistas. Segundo Kierkegaard, o comediógrafo caracteriza Sócrates de maneira reconhecível, e isso inclui o seu ponto de vista de isolamento completo - este último elemento se fazendo presente na peça, por exemplo, no isolamento social em que o sábio vive no pensatório¹³¹. Além disso, a comédia forneceria vários exemplos da atividade dialética sustentada por Sócrates - atividade que se contrapõe à desempenhada pelo sofista, que *“tenta sempre alcançar alguma coisa que jaz diante dele”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 158); enquanto *“o irônico a cada momento individual reconduz aquilo para si mesmo; mas este reconduzir e este refluxo produzido assim é justamente a determinação da personalidade”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 158).

A primeira etapa da demonstração kierkegaardiana da ironia socrática, na qual, como vimos, o filósofo procura construir sua concepção de Sócrates *via negationis*, termina com uma comparação da análise realizada nos textos dos três autores da Antiguidade. Se Xenofonte tornou Sócrates um utilitarista, Platão o haveria idealizado¹³². Contudo, o *“misterioso nada”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 163), com o qual Sócrates teria preenchido sua existência, apenas Aristófanes teria concebido¹³³. Porém, *“não como a liberdade irônica, na qual Sócrates o gozava, mas sim de tal modo que ele constantemente mostra a vacuidade que há aí”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 163).

¹³¹ KIERKEGAARD, 2013, p. 157.

¹³² “Para Kierkegaard, o Sócrates aristofânico representa o meio entre o Sócrates platônico e Sócrates xenofônico, aproximando-se assim da “verdade”. Ao discutir esta tese, (...) o próprio Kierkegaard fez algumas “subtrações” e “adições”. De Aristófanes, ele subtraiu a seriedade atribuída por Hegel e Röscher, e ao Sócrates aristofânico ele acrescentou a ironia que ele próprio percebe. Como resultado, as imagens de Aristófanes e Sócrates, o poeta e o filósofo, o satirista e o satirizado, convergem nas categorias da ironia e do cômico.” (ZIOLKOWSKI, 2010, p. 186, tradução nossa).

¹³³ Concepção que é apresentada na *Dissertação*, segundo Ziolkowski, não sem uma certa confusão: “Se uma suposição primordial na dissertação é a de que “a ironia era constitutiva na vida de Sócrates”, Kierkegaard agora também fala de “ironia aristofânica” e “ironia digna de um Aristófanes”. Porque ele nunca diferencia entre ironia aristofânica e Ironia socrática, suas concepções sobre elas parecem indistinguíveis”. (ZIOLKOWSKI, 2010, p. 182, tradução nossa).

O método kierkegaardiano se mostra, até esta altura, como uma demonstração sólida de uma possível leitura dos textos da Antiguidade no sentido proposto pelo filósofo dinamarquês. O caráter de possibilidade certamente constitui um elemento de risco; contudo, ele possui o mérito *“de ser capaz de esclarecer a discrepância entre as três concepções graças a uma concepção de Sócrates correspondente”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 165) - fato já adiantado por Kierkegaard na sua justificativa metodológica.

Como orquestrar três vozes que não se harmonizam entre si? Parece que aquilo que Kierkegaard procura nos mostrar é que essa harmonia poderia ser encontrada nos intervalos de silêncio entre uma voz e outra. Ninguém contestaria, afinal, a existência dessa harmonia. Se, contudo, a música do silêncio - ou, nas palavras do filósofo, do *“misterioso nada”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 163) - foi, de fato, a canção entoada por Sócrates, é algo que permanece - e, muito provavelmente, permanecerá - inacessível à história da filosofia. *“Mas quanto à negatividade absoluta e radical da ironia socrática”*, diz VALLS (1991, p. 28), *“Kierkegaard a aceita, ao menos enquanto um início de existência pessoal”*.

CAPÍTULO 3 - AS IRONIAS DE SÓCRATES: UMA PERSPECTIVA CONTEMPORÂNEA

Como visto até aqui, procurar uma definição para a ironia socrática envolve, de maneira necessária, oferecer uma interpretação de textos da Antiguidade que tratem direta ou indiretamente do assunto – especialmente da obra platônica. O significado e o sentido da ironia socrática estão imersos em seu contexto filosófico e, portanto, abertos a debates¹³⁴. Na atualidade, dois estudos se destacam devido à novidade das ideias que propõem acerca do tema e dos inúmeros comentários que tais ideias motivaram: o primeiro caso se trata da obra *Socrates - Ironist and Moral Philosopher* (1991), de Gregory Vlastos, na qual um consistente retrato do sábio ateniense e de seu pensamento é oferecido; e o segundo caso, por sua vez, consiste no livro *The Art of Living*, publicado em 1998 por Alexander Nehamas, que apresenta objeções relevantes a algumas das principais ideias desenvolvidas por Vlastos em seu livro de 1991.

Os estudos de Vlastos e de Nehamas, ainda que possuam objetivos diferentes, tem como ponto em comum o estudo da figura de Sócrates e o desenvolvimento de hipóteses em relação à ironia do sábio. Vlastos, de orientação analítica, esquadriinha os diálogos de Platão de modo a apresentar um retrato de Sócrates que se sustente no interior da obra do filósofo ateniense e que, ao mesmo tempo, tenha uma linha de pensamento distinta do pensamento propriamente platônico¹³⁵. Já Nehamas amplia seu escopo de análise e, levando em conta a

¹³⁴ Em última estância, seria possível afirmar que essa dificuldade se inscreve na dificuldade maior colocada pela chamada “questão de Sócrates”, já discutida em nota anterior e definida de maneira concisa no seguinte trecho: “A chamada “questão socrática”, ou “problema de Sócrates”, diz respeito às dificuldades relacionadas a toda e qualquer tentativa de encontrar, no seio de um conjunto de testemunhos díspares sobre esse filósofo fundamental e seu pensamento, as informações historicamente mais fidedignas para a construção do verdadeiro perfil do socratismo. Pelo menos durante os dois últimos séculos, numerosos historiadores da filosofia, de diferentes pontos de vista, se debruçaram sobre o tema e chegaram a conclusões variadas e dificilmente compatíveis entre si por completo, a ponto de obterem pleno assentimento de seus pares” BOLZANI FILHO, R. Imagens de Sócrates. *Kléos* n. 18: 11-31, 2014, p. 11. Como o autor destaca em seu artigo, na busca pelo socratismo o historiador da filosofia se vê restringido à leitura dos textos da Antiguidade contemporâneos ao sábio ateniense e já consagrados no estudo do “problema de Sócrates”: diálogos de Platão, *As Nuvens* de Aristófanes, *A Apologia*, *Os Memoráveis*, *Econômico* e *Banquete* de Xenofonte e, ainda, algumas passagens da *Metafísica* e da *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles (p. 11-12). “Em todos esses casos, trata-se, para o intérprete, de escolher uma das fontes disponíveis como a mais autorizada e transformá-la em objeto exclusivo ou, ao menos, privilegiado de análise”, complementa BOLZANI FILHO (p. 14).

¹³⁵ Esse ponto é reforçado por MARTENS (2013, p. 26) da seguinte maneira: “(...) Gregory Vlastos, em um livro marcado pela análise linguística e pela extrema acribia filológica – *Socrates. Ironist and Moral Philosopher* [Sócrates. Ironista e filósofo moral] (Cambridge, 1991) -, busca enaltecer Sócrates como

historicidade da imagem de Sócrates e as diferentes interpretações dadas a ela por pensadores como Michel de Montaigne, Friedrich Nietzsche, Kierkegaard e Michel Foucault, procura identificar uma possível intersecção entre as diferentes concepções do sábio ateniense.

Para VLASTOS (1991), a ironia de Sócrates nos textos de Platão é explicada a partir da ideia de *ironia complexa*: tal ironia consistiria em afirmar, ao mesmo tempo, algo falso em um sentido e verdadeiro em outro sentido. Assim, quando Sócrates diz a Alcibiades não possuir a capacidade necessária para ensiná-lo a ser virtuoso, esta afirmação guardaria em si dois valores de verdade, determinados a partir do nível de interpretação dado à fala socrática¹³⁶.

Sócrates afirma algo verdadeiro quando diz não conhecer a virtude - ele ainda não alcançou, através da maiêutica, a definição universal de virtude -, mas, através de seus atos e da vida que o sábio levava até então, ele possuía um conhecimento prático da virtude que já era suficiente para torná-lo um paradigma de pessoa virtuosa e, portanto, conhecedor, no sentido prático, da virtude¹³⁷.

O discurso de Alcibiades fornece, para VLASTOS (1991), a principal base para o estudioso formular a sua teoria a respeito da ironia de Sócrates¹³⁸. Com ela, o intérprete da obra de Platão pretende explicar não somente a natureza da ironia socrática, mas também a razão pela qual o termo ironia passou por uma mudança de compreensão radical da Antiguidade grega para a romana. Tal mudança teria ocorrido, segundo VLASTOS (1991), a partir de Sócrates e devido à sua existência:

Ele [Sócrates] altera o significado do termo não ao teorizar sobre ele, mas provendo-o com um novo sentido: uma nova forma de vida, realizada em si mesmo, que era a encarnação precisa do uso contemporâneo e secundário dado à palavra *εἰρωνεία*, tão livre de engano intencional como uma criança que finge ser dinheiro as suas fichas de brincadeira, tão livre de fingimento quanto são os jogos honestos; embora, diferentemente de jogos, sério em sua zombaria (*cum gravitate salsum*), profundamente sincero em sua brincadeira (*severe ludens*), um tipo de personalidade até então desconhecida,

um filósofo autônomo. Ele lê os escritos de Platão a partir da visão crítica de Aristóteles, o qual confere a Sócrates uma posição toda própria. Segundo Vlastos, o Sócrates ironista e moralista dos diálogos platônicos da fase inicial é o histórico, ao passo que, nos diálogos das fases intermediária e tardia, Sócrates seria apenas o porta-voz do metafísico Platão”.

¹³⁶ VLASTOS, G. 1991, p. 29.

¹³⁷ NEHAMAS (1998) explica da seguinte maneira a negação socrática de conhecimento segundo VLASTOS (1991): "A rejeição do conhecimento por Sócrates acaba sendo mais um exemplo da *ironia complexa* de Vlastos. Quando Sócrates diz que lhe falta conhecimento ético, ele quer dizer o que diz se o conhecimento envolver certeza dedutiva e infalibilidade; mas ele não quer dizer o mesmo caso o conhecimento seja entendido como o produto falível de suas vitórias dialéticas. Esse é um conhecimento que ele pode e reivindica para si mesmo". (NEHAMAS, 1998, p. 74, tradução nossa).

¹³⁸ VLASTOS, G. 1991, p. 29.

inimaginada, tão atraente a seus contemporâneos e tão memorável para a posteridade que chegaria o tempo, séculos após sua morte, em que pessoas instruídas dificilmente seriam capazes de pensar em ironia sem pensar em Sócrates. (VLASTOS, 1991, p. 29, *tradução nossa*).

Esta hipótese possui uma alta capacidade de explicar os famosos “paradoxos” de Sócrates, encontrando respaldo, como Vlastos demonstra¹³⁹, em trechos dos diálogos platônicos. Um ponto que nos é particularmente interessante na tese de Vlastos é a relevância que a personalidade de Sócrates possui para a compreensão da ironia, pois é ela mesma que constrói e fornece um novo sentido para a palavra - o sábio ateniense seria a encarnação de uma ironia completamente original¹⁴⁰.

Assim, VLASTOS (1991, p. 23) retoma o significado arcaico da palavra ironia (enganar, iludir, ludibriar) para afirmar¹⁴¹ que os termos gregos *eirōneia*, *eirōn* e *eirōneuomai* - todos variantes daquilo que hoje traduzimos como “ironia” e “ironizar” - passaram por uma mudança radical em seu sentido original através dos séculos. Essa mudança se revela, na perspectiva de Vlastos¹⁴², em Quintiliano, autor do século I, que, em sua obra *Instituição Oratória*, define a ironia como figura de linguagem na qual o contrário daquilo que se pensa é afirmado¹⁴³. Como aponta NEHAMAS (1998,

¹³⁹ VLASTOS, G. 1991, p. 31.

¹⁴⁰ Um dos pressupostos da interpretação oferecida por VLASTOS (1991) é o de que seria possível distinguir, na obra de Platão, o Sócrates histórico do Sócrates platônico – um caminho que, como foi visto, também foi seguido por Kierkegaard. Assim, MARTENS (2013) afirma: “Para resolver a contradição que opõe o Sócrates questionador e ignorante dos diálogos da fase inicial ao Sócrates sábio e metafísico dos diálogos da fase intermediária, Vlastos distingue entre um Sócrates “anterior”, que é histórico, e um Sócrates “intermediário”, que é produto de Platão. Enquanto um seria, em primeiro plano, um filósofo moral e ironista, o segundo teria reelaborado todo o domínio da filosofia e defendido, sobre a base de uma doutrina metafísica de dois mundos, um saber completo em si mesmo. A tese de Vlastos se baseia sobretudo na interpretação aristotélica de Platão e Sócrates e, sem dúvida, encontra um apoio justamente no *Fédon*” (MARTENS, 2013, p. 157).

¹⁴¹ VLASTOS, 1991, p. 23.

¹⁴² *Id.*

¹⁴³ Neste sentido, GOTTLIEB (1992) aponta para um caminho diferente do percorrido por VLASTOS (1991) quando levanta a hipótese segundo a qual Sócrates possuiria dois públicos: o grupo *in*, formado por seus alunos e discípulos, e o grupo dos *outsiders*, que formam, por exemplo, o grupo dos desavisados interlocutores socráticos dos primeiros diálogos de Platão. Assim, segundo a autora, “Quintiliano e Cícero, cujos comentários Vlastos cita como evidência da mudança da compreensão antiga da ironia, se identificariam com o grupo próximo a Sócrates. Como oradores, eles não apenas apreciam a ironia, mas são eles próprios adeptos de seu uso. Logo, não é surpreendente que Cícero pense na ironia como espirituosa e urbana e que Quintiliano falhe ao não mencionar sua habilidade de enganar. Porém, para o *outsider*, a ironia permanece complicada e enganosa como sempre foi. A ironia não mudou. O que acontece é que a visão que se tem sobre ela depende do fato de ser ou não o seu alvo. Em resumo, a ironia socrática, como a ironia em geral, é ainda mais complexa do que Professor Vlastos permite” (GOTTLIEB, 1992, p. 278-9, *tradução nossa*).

p. 51), essa definição - que já havia sido adotada por Cícero¹⁴⁴ (106 a.C. - 43 a.C.) - deu origem à compreensão mais comum que temos, atualmente, da ironia.

A definição de Quintiliano¹⁴⁵ cria, para o elemento irônico, um correspondente exato de sentido na fala do interlocutor, tornando-o facilmente decifrável. Segundo essa concepção, quando o falante ironicamente afirma, em um dia chuvoso, que o tempo está ótimo para ir à praia, são dadas condições suficientes para que os ouvintes saibam que as condições climáticas não estão favoráveis para o passeio. Haveria, portanto, um correspondente direto e facilmente identificável de sentido. Por essa razão, tal forma da ironia tem seu uso denominado como *primário* ou *estável*¹⁴⁶. Esclarecido esse ponto, podemos então abordar a interpretação de Alexander Nehamas.

Para NEHAMAS (1998, p. 53, tradução nossa), o “*uso primário ou a forma estável da ironia - afirmar o contrário do que você quer dizer – é primário apenas no sentido de que é o caso mais simples de ironia. E, ainda assim, é o caso mais simples apenas no entendimento retórico do termo*”. Neste sentido, a definição dada por Quintiliano à ironia contempla somente o uso verbal mais básico da ironia – e, na visão do estudioso, também o mais desinteressante. Assim, NEHAMAS (1998) propõe a seguinte ideia: a ironia possui um sentido *secundário* ou *instável*, que se encontra exemplificado em vários textos – dentre eles, alguns diálogos de Platão. Neste caso, ela exige dois elementos essenciais para deixar de ser utilizada apenas de maneira primária: deve explicitar uma atitude de orgulho ou arrogância por parte de quem a utiliza¹⁴⁷ e o sentido “último” por ela escondido nunca pode ser plenamente encontrado. A ironia, afirma o estudioso (NEHAMAS, 1998, p. 67, tradução nossa), “*comunica que apenas parte de uma imagem é visível para o público, mas nem*

¹⁴⁴ “O entendimento antigo mais comum da ironia é o que Cícero chama de “dissimulação refinada” (*urbana ... dissimulatio*), da qual Sócrates é o maior exemplo (p. 50). Seu sentido contemporâneo mais familiar - dizer algo, mas significar o contrário - deriva desse entendimento. Em particular, pode ser rastreada até uma (embora, como veremos, não a única) das formulações de Quintiliano. A ironia, de acordo com Quintiliano, é um tropo que pertence ao gênero da alegoria e “na qual algo contrário ao que é dito deve ser entendido.” (NEHAMAS, 1998, p. 51, tradução nossa).

¹⁴⁵ Quintiliano também oferece, em algumas passagens de sua obra (*inst. orat.* IX, 2, 46), uma visão da ironia de Sócrates que procura relacionar esse elemento à própria vida do sábio ateniense: “*cum etiam vita universa ironiam habere videatur, qualis est visa Socratis*”. (GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Vol. I, Nápoles: Bibliópolis, 1990, p. 159).

¹⁴⁶ NEHAMAS, A. 1998, p. 53.

¹⁴⁷ “A ironia e a arrogância nunca estão distantes, e não podemos entender um sem o outro.” (NEHAMAS, 1998, p. 51, tradução nossa).

sempre implica que o orador esteja vendo o todo. Às vezes, nem sequer implica que exista uma imagem completa. A incerteza é intrínseca, é essencial”.

A ironia socrática fornece, para NEHAMAS (1998), um exemplo da incerteza que, de maneira necessária, deve constituir a ironia em sua forma *secundária*. Nesse sentido, ela é mais radical que a *ironia complexa* proposta por Vlastos¹⁴⁸, mas não tão radical quanto Kierkegaard teria sugerido em *O conceito de ironia*. Nehamas, contudo, se volta para a *Dissertação* de 1841 “a fim de desenvolver a noção de Quintiliano de que a vida inteira de Sócrates foi caracterizada pela ironia, sem também aceitar a visão adicional de Quintiliano de que a ironia de Sócrates não passa de fingida ignorância” (NEHAMAS, A. 1998, p. 72, tradução nossa). Assim, segundo este autor,

A ironia complexa é na verdade uma versão sofisticada dos casos mais simples de ironia retórica que já discutimos. Ainda depende da ideia de que Sócrates quer dizer exatamente o contrário do que ele diz, embora agora se torne improvável que seu público entenda o sentido de suas palavras. (NEHAMAS, 1998, p. 64, tradução nossa).

Na crítica de NEHAMAS (1998) a VLASTOS (1991), está implícita a ideia de que VLASTOS (1991) entenderia a *ironia complexa* como qualitativamente diferente da ironia retórica. NEHAMAS (1998), deste modo, pretende apontar que este não é caso, pois dar a possibilidade à uma afirmação de ter um duplo valor de verdade não é suficiente para excluí-la do grupo das afirmações que afirmam o contrário daquilo que parecem dizer. VLASTOS (1991) e NEHAMAS (1998) representam, desse modo, duas tendências divergentes de interpretação da ironia socrática: o primeiro, a ironia verbal; o segundo, a ironia situacional. Segundo WOLFSDORF (2007):

Entre os estudiosos anglo-americanos da atualidade, essa distinção fundamental entre abordagens da ironia socrática é notável, por exemplo, nos tratamentos de Gregory Vlastos, cuja preocupação principal é a ironia verbal, e Alexander Nehamas, cujo interesse é a ironia de situação de Sócrates e sua atitude em relação a ela. (WOLFSDORF, 2007, p. 176, tradução nossa).

¹⁴⁸ “O Sócrates de Vlastos é esmagadoramente sincero, intransigente e honesto. A verdade é seu único objetivo, e a veracidade, seu único meio. A imagem de Sócrates de Vlastos se desintegraria se Kierkegaard estivesse certo ao afirmar que “alguém pode enganar uma pessoa sobre a verdade e (lembrando-se do velho Sócrates), pode enganar uma pessoa na verdade. De fato, quando uma pessoa está iludida, é apenas enganando-a que ela pode ser trazida à verdade”. Vlastos não pode aceitar a posição de Kierkegaard e, nesta versão forte, eu também não. A verdade é muito mais importante para Sócrates do que Kierkegaard permite que ela seja, tanto como meio quanto como objetivo.” (NEHAMAS, A. 1998, p. 52, tradução nossa).

Retomemos, neste momento, a definição kierkegaardiana da ironia socrática oferecida em sua *Dissertação*. Ela se caracteriza, primeiramente, como um *ponto de vista*, uma relação entre o indivíduo e o mundo que se sustenta sobre a percepção de Sócrates. Esse ponto de vista, por sua vez, é definido como *negatividade infinita e absoluta*, uma descrição que envolve a atitude cognitiva e existencial que o sábio ateniense teria mantido em vida. O meio pelo qual Kierkegaard alcança essa compreensão é constituído principalmente pelas falas reputadas a Sócrates – seus discursos – nos textos da Antiguidade, a partir das quais o filósofo dinamarquês deriva o seu entendimento da ironia socrática. Entretanto, como vimos, o contexto desses discursos também é levado em consideração e Kierkegaard se vale de uma leitura intertextual para finalmente interpretá-los. Lemos o seguinte trecho em *O conceito de ironia*:

Mas a ironia de Sócrates não estava dirigida apenas contra os sofistas, estava dirigida contra todo o subsistente, de tudo isto ele exigia a idealidade, e esta exigência era o juízo que julgava e condenava o helenismo. Mas sua ironia não é o instrumento que ele usava a serviço da ideia, a *ironia* é seu *ponto de vista*, e mais ele não tinha. Se ele tivesse possuído a ideia, sua atividade aniquiladora jamais teria sido tão penetrante. (KIERKEGAARD, 2013, p. 219).

Como o trecho anterior nos sugere, a ironia de Sócrates, enquanto ponto de vista, modelaria as discussões do sábio com os sofistas. Neste sentido, poderíamos afirmar, segundo a interpretação de Kierkegaard, a existência de uma ironia verbal que seria utilizada por Sócrates, mas somente enquanto instrumento de sua ironia *total*¹⁴⁹. Através desta última, Sócrates teria dado vida àquilo que em *O conceito de*

¹⁴⁹ Na seguinte citação de LIPPITT (2000), desenvolve-se uma sugestiva discussão acerca da definição de ironia provida por Kierkegaard, na qual vemos a possibilidade da interpretação kierkegaardiana de Sócrates ser lida tanto de modo a aproximá-la do ponto de vista de VLASTOS (1991) quanto, contrariamente, ao de NEHAMAS (1998): “Em um ensaio sobre o Sócrates de Vlastos, Nehamas faz alusão ao status de Sócrates como um grande exemplo moral e afirma que um componente vital disso é o seu silêncio. De fato, Nehamas escolhe como epígrafe para seu trabalho a seguinte citação de *O conceito de ironia*: “O que o próprio Sócrates tanto prezava, a saber, ficar parado e contemplando – em outras palavras, o silêncio – esta é toda a sua vida em termos da história do mundo. Ele não deixou nada pelo qual uma época posterior possa julgá-lo; de fato, mesmo que eu me imaginasse contemporâneo dele, ainda seria sempre difícil entender o que ele foi. Em outras palavras, ele pertencia àquela espécie de pessoas diante das quais o exterior não é o ponto de parada. O exterior apontava continuamente para algo de diferente e oposto”. (IC 11-12) Este parágrafo dá destaque a duas visões importantes da ironia. Uma se encontra encapsulada na ideia que Kierkegaard chama de “interno” (CI 12) em oposição ao “externo”. Isso se assemelha a uma definição de ironia padrão, derivada de Quintiliano, segundo a qual a ironia seria um modo de falar em que o que é dito é o oposto do que se entende. Embora muito comumente repetida desde Quintiliano, isso dificilmente parece ser uma definição de ironia. Mas o mais crucial para nossos propósitos aqui é o fato de que o que essa definição deixa de fora é o elemento de charada que a ironia geralmente contém, e essa é uma parte vital da ironia socrática. Kierkegaard diz não apenas que Sócrates não é o que parece ser (poderíamos

ironia é denominado *subjetividade*¹⁵⁰, uma noção que envolve as ideias de individualização - a percepção de ser diferente e apartado do *establishment* - e de ter a si mesmo como referência no processo de elaboração de juízos acerca do mundo. Como o filósofo dinamarquês afirma:

(...) Sócrates se mostra como alguém que está a ponto de saltar para algo e que contudo a cada momento deixa de saltar para dentro deste outro, salta para o lado e de volta para si mesmo. Acrescentemos agora a consciência polêmica na qual Sócrates assumia toda a sua relação para com seu tempo, a liberdade, ainda que negativa, mas infinita, na qual ele respirava leve e livre, sob o horizonte imenso indicado pela ideia como limite, a segurança que ele tinha no demoníaco para não se confundir com os múltiplos acasos da vida, e então o *ponto de vista* de Sócrates se mostra de novo como *ironia*. (KIERKEGAARD, 2013, p. 174).

A negação da moralidade corrente que a ironia proporcionava à Sócrates, na visão de Kierkegaard, não se restringia ao âmbito da linguagem, seja esta entendida no sentido de ignorância¹⁵¹ fingida ou da própria maiêutica. Ainda que o filósofo dinamarquês, avesso à sistematização, não delimite de maneira explícita as fronteiras entre os diversos tipos de ironia, é possível encontrar na *Dissertação* de 1841, como SUZUKI (2007) aponta, afirmações elucidativas a esse respeito:

Na seção intitulada “Observações orientadoras”, há um esboço de “classificação” dos diversos modos de manifestação irônica, a começar pela definição que os tratados de retórica dão para a figura de linguagem que leva o nome de ironia: “A forma mais corrente de ironia consiste em dizermos num tom sério o que contudo não é pensado seriamente. A outra

facilmente aceitar isso), diz, antes, que a “realidade” de Sócrates é o oposto de sua “aparência”. O problema é que isso pode facilmente dar a impressão de que, uma vez que tenhamos decifrado o enigma, teríamos acesso ao Sócrates “real”. Por que isso seria assim, uma vez que eu tenha quebrado o relativamente simples “código de opostos”? Esta parte da citação se concentra diretamente no grau de ambiguidade ou enigma central da ironia socrática. Nehamas ressalta que o “silêncio” de Sócrates está crucialmente relacionado a isso - à ambiguidade - e que sua dimensão mais importante é a famosa falta de vontade socrática em apresentar seus próprios pontos de vista: daí sua implantação do *elenchus*” (LIPPITT, 2000, p. 137-8, tradução nossa). Esta ambiguidade se encontra, portanto, no próprio texto de Kierkegaard, e oferece a oportunidade de levantarmos a hipótese, trabalhada nesta dissertação, de que ele captura duas dimensões distintas da ironia – uma apontada por VLASTOS (1991), a outra por NEHAMAS (1998).

¹⁵⁰ “A ironia, enquanto infinita e absoluta negatividade, é a indicação mais leve e mais exígua da subjetividade.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 21).

¹⁵¹ Se a ironia, enquanto artifício do debate, consiste em enganar o interlocutor através do fingimento da própria ignorância, Sócrates - como testemunha Trasímaco no *Livro I d'A República* - era péssimo no uso da figura de linguagem. Certamente ele não enganava ninguém quando afirmava ser um ignorante, e vários de seus debatedores, já pressentindo a chegada da maiêutica e a consequente desmantelamento de suas opiniões, apontam a mentira óbvia da ignorância fingida, adotando uma postura defensiva no debate com o sábio ateniense. Seria, portanto, uma ironia se Sócrates tivesse alcançado a fama de irônico por inaugurar o mau uso de uma estratégia retórica.

forma, em que a gente brincando diz em tom de brincadeira algo que se pensa a sério, ocorre raramente”. Existem, no entanto, muitos outros modos de manifestação dela: é assim que se pode falar, por exemplo, de uma ironia “executiva” e de uma ironia “contemplativa”, de uma ironia do escritor que brinca de esconde- esconde para preservar sua “infinitude interior” etc. (KIERKEGAARD, 1930a, p. 348; trad., p. 216). (SUZUKI, 2007, p. 178).

Assim, valendo-se de uma noção plural do termo, *O conceito de ironia* já operava à maneira das discussões contemporâneas acerca do tema. A ironia socrática possui contudo, dentro da obra, uma delimitação precisa; essa delimitação se sobrepõe a alguns pontos das duas tendências de interpretações apresentadas neste capítulo.

Vimos que, para VLASTOS (1991), a ironia socrática é definida como *ironia complexa*, tipo que se faz presente quando uma única afirmação carrega consigo a verdade e a falsidade. Este uso teria sido, na visão do intérprete, inaugurado por Sócrates a partir de sua personalidade original, responsável pela mudança na visão que os contemporâneos do sábio ateniense sustentavam da ironia como forma de engano e mentira. Neste ponto, a leitura de VLASTOS (1991) se aproxima da leitura oferecida por Kierkegaard na *Dissertação* de 1841. Lemos o seguinte trecho de POSSEN (2010):

Ironicamente, o relato de Kierkegaard sobre a ironia socrática é impressionantemente semelhante ao do próprio Vlastos. O cerne da leitura de Vlastos está em sua insistência de que a ironia de Sócrates é “complexa”: envolve enunciados que são literalmente verdadeiros em um sentido, mas são enganosos em outro. Assim, quando Sócrates “professa não ter conhecimento”, escreve Vlastos, “ele quer e não quer dizer o que diz”. Mas esse *insight* (...) é bastante semelhante ao que Kierkegaard pretendeu dizer um século e meio antes, quando ele alegou que a “ignorância de Sócrates” era simultaneamente sincera e, novamente, insincera. Em resumo, apesar de Vlastos caricaturizar Kierkegaard como um leitor pobre de Platão - um romântico anacrônico - Kierkegaard de fato propôs uma visão que é tão relevante para a pesquisa dos dias de hoje como é a do próprio Vlastos. (POSSSEN, 2010, p. 90, tradução nossa).

Se Sócrates, segundo *O conceito de ironia*, teria alcançado a ideia da dialética, mas ficado aquém da dialética da ideia, o seu conhecimento da necessidade de procurar a definição universal que sustentaria os fenômenos particulares teria sido suficiente para inaugurar uma nova maneira de pensar – e, neste sentido, o sábio ateniense não era ignorante. Mas, por não ter sido capaz de encontrar o universal das ideias – ou seja, não ter desenvolvido suficientemente a dialética da ideia –, Sócrates,

de fato, nada sabia. Desse modo, a sua afirmação da ignorância seria, tanto para Kierkegaard quanto para Vlastos, verdadeira em um sentido e falsa em outro.

EVANS (2009), estudioso da obra de Kierkegaard, restringe a sua interpretação da ironia socrática à ignorância fingida, definindo-a como estratégia utilizada por Sócrates para engajar seus interlocutores na discussão:

Sócrates famosamente procurou ajudar seus contemporâneos a avançar em direção a sua própria sabedoria negativa, envolvendo-os ironicamente no questionamento. Ao encontrar um político ou professor com uma reputação de sabedoria, Sócrates, acreditando de olhos fechados em suas confiantes autoavaliações, as aceita ironicamente, e então pede que os ajude a compreender a piedade, a beleza, ou conhecimento que eles supostamente já possuem. Claro, através do questionamento socrático, ele geralmente mostra muito rapidamente a lacuna entre as pretensas ideias e as ideias reais de seus parceiros de discussão. (EVANS, 2009, p. 39, tradução nossa).

Contudo, como mencionado anteriormente, é central na *Dissertação* de 1841 a ideia de que Sócrates teria inaugurado, a partir de sua ironia, a noção de subjetividade – neste sentido, a ironia contemplaria não somente o âmbito da linguagem, mas estaria relacionada ao comportamento e à atitude do sábio ateniense. Desse modo, seria possível afirmar que, mais uma vez, a interpretação de VLASTOS (1991) coincide com a kierkegaardiana: para aquele, a personalidade do sábio teria sido um elemento fundamental para a mudança de significado ocorrida com o termo ironia, pois o proveu com *“uma nova forma de vida, realizada em si mesmo”* (VLASTOS, 1991, p. 29, tradução nossa); para este, *“Sócrates foi o primeiro a introduzir a ironia”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 21) mas *“verdadeiramente ele não mereceria o nome de irônico se apenas se destacasse pela habilidade para falar ironicamente, assim como outros falam num jargão”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 59): toda a vida de Sócrates foi direcionada pela ironia e, assim, sua personalidade estava em consonância com um *ponto de vista* irônico. Vemos, portanto, a personalidade de Sócrates assumir o papel de elemento inaugural da ironia em ambas as interpretações. Esta leitura acerca da ironia de Sócrates em Kierkegaard é corroborada por WATTS (2003), que afirma o seguinte:

Kierkegaard e seus contemporâneos estavam mais interessados na ironia como expressão da atitude geral de uma pessoa em relação à existência do que como uma mera estratégia verbal. Então ele dedicou sua tese sobre ironia principalmente à questão do que significa viver inteiramente dentro de uma perspectiva irônica em termos de atitudes e comportamento dentro do mundo. A perspectiva irônica da vida é caracterizada por um completo

desapego interior de si mesmo do mundo circundante. É uma afirmação de si mesmo como radicalmente independente. Embora o ironista participe da vida, ele não leva seu envolvimento a sério. Os motivos que normalmente se encontram por trás das atividades que o ironista executa não são seus verdadeiramente, pois ele vê que, em comparação com o "quadro geral" - infinito - todos os esforços humanos são insignificantes e em última análise, sem sentido. Portanto, ele não se define mais em termos de seus papéis sociais ou de sua carreira, pois ele se elevou acima da sociedade e é basicamente indiferente ao que os outros pensam dele. (WATTS, 2003, p. 67, *tradução nossa*).

A autonomia de pensamento sustentada pela atividade socrática teria, assim, colocado o sábio ateniense à parte da moralidade e dos costumes sustentados pelo meio social em que estava inserido. Vemos, portanto, que Sócrates é elegido por Kierkegaard como protótipo de alguém que vive inteiramente sob o *ponto de vista* da ironia, caracterizado não tanto pela externalização de um comportamento radicalmente diferente do usual e do estabelecido, mas por uma atitude interior de desprendimento, distanciamento e desapego¹⁵². Desse modo, o núcleo desta atitude socrática se revela como a própria noção de *subjetividade* que se deriva da ironia. Como afirma o filósofo dinamarquês na *Dissertação*,

Pode-se muito bem falar num certo sentido do vigor moral de Sócrates, mas o ponto ao qual ele chega neste aspecto era antes aquela determinação negativa, de que a subjetividade em si mesma determina a si mesma, mas faltava a ele aquela objetividade na qual a subjetividade em sua liberdade em si é livre, a objetividade que não é a limitação que restringe a subjetividade, mas a que a expande. No fundo, o que ele atingiu foi a coerência interna consigo na abstração, própria da infinitude ideal, abstração na qual isto é tanto uma determinação metafísica quanto estética e moral. A proposição que Sócrates tão frequentemente apresenta, de que pecado é ignorância, já o indica suficientemente. O que vemos em Sócrates é a *liberdade*, infinitamente transbordante, da *subjetividade*, mas isto é justamente a *ironia*. (KIERKEGAARD, 2013, p. 217, grifo do autor).

¹⁵² O tema do desapego da postura irônica será posteriormente desenvolvido por Kierkegaard sobretudo no *Pós-Escrito*. A esse respeito, lemos o seguinte trecho de WATTS (2003, p. 69, tradução nossa): "A ironia dominada potencialmente nos fornece uma visão profunda de nossas crenças e compromissos mais fortes e a coragem de avaliá-las objetivamente, através das lentes do desapego, sem preconceitos pessoais. Sem esse destacamento hábil, uma pessoa é incapaz de avaliar a si próprio, e isso pode levá-la ao fanatismo ou ao dogmatismo. A ironia dominada permite estar firmemente comprometido com a vida de alguém enquanto ainda é possível ver outros pontos de vista objetivamente. "A maioria dos homens é subjetiva em relação a si mesma e objetiva em relação a todos os outros, mas a tarefa é precisamente ser objetiva em relação a si mesmo e subjetivo em relação a todos os outros '(JP, vol. 4, 4572). Mais importante ainda, Kierkegaard considerou que o desapego proporcionado por uma postura irônica em relação à existência é uma etapa essencial no processo de desenvolvimento espiritual, um requisito preliminar que deve ser cultivado, dando permissão para seguir seu curso, com o objetivo de extrair-se das garras do estilo de vida comum não-reflexivo, caracterizado por mera satisfação dos desejos".

Segundo o trecho acima, a tendência seguida pela pergunta socrática “o que é isso?” representaria a força – ou o *vigor moral* – com que o sábio se voltava para sua atividade de questionamento no âmbito da ética; mas essa força não teria sido suficiente para determinar a si mesma como atuante, de maneira positiva, no exterior, no mundo real, na *objetividade*. Em outras palavras, Sócrates não foi o criador de uma nova moralidade, tampouco alcançou conceitos éticos universais. A *subjetividade* foi por ele alcançada em oposição às circunstâncias externas – a *objetividade* limitante – e permaneceu livre somente enquanto consciência de sua própria possibilidade de existência. Desse modo, a ironia se concretiza como a percepção da liberdade interior no indivíduo em oposição à exterioridade restritiva, como uma atitude interna que pouco se define pelo âmbito da fala.

Também foi visto que, para NEHAMAS (1998), a ironia não se reduz ao uso verbal e à ela se associa, nessa forma que é chamada *secundária*, necessariamente duas características: uma certa atitude de superioridade – de arrogância ou orgulho – por parte de quem a utiliza, e o ocultamento do significado último da fala irônica. Assim, o estudioso diz:

Vimos que a ironia nem sempre - e nunca nos casos mais interessantes -, significa o contrário do que afirma. Mais frequentemente, os ironistas se distanciam, de várias maneiras, das palavras que usam. Eles não estão dispostos a negar explicitamente: como Kierkegaard diz, eles permanecem "negativamente livres". A ironia apresenta o que parece à primeira vista uma máscara. Às vezes, apresenta uma máscara real. Às vezes, deixa em aberto a questão de saber se realmente vemos uma máscara ou, caso exista uma máscara, o que ela esconde. A ironia cria uma incerteza essencial. Torna impossível decidir se os ironistas são ou não sérios sobre o que dizem ou sobre o que querem dizer. Às vezes, torna-se impossível saber se os próprios ironistas sabem quem eles realmente são. (NEHAMAS, 1998, p. 86, tradução nossa).

Foi visto que, na tentativa que Kierkegaard realiza de classificar a ironia, diversos modos desta são denominados: existiria aquela que se assemelha à definição clássica de Quintiliano, uma outra chamada *executiva* e ainda se poderia falar em uma ironia *contemplativa* – e, é claro, também haveria a ironia tipicamente *socrática*. Estes últimos modos, que se apartam do uso clássico definido pelos manuais de retórica¹⁵³, parecem constituir, em conjunto, o entendimento que

¹⁵³ Isto é, não se caracterizam por afirmar o contrário do que é pensado de modo a deixar explícito este movimento para o que o ouvinte compreenda o sentido real das palavras.

NEHAMAS (1998) oferece da ironia em sua forma *secundária* ou *instável*. A ironia de Sócrates, que constitui para NEHAMAS (1998) um exemplo de ironia *secundária*¹⁵⁴, não permitiria a ninguém a compreensão do significado por trás de suas palavras – se é que haveria algum. Segundo afirmação do autor,

Kierkegaard parece ter se deliciado com o que ele vê como Sócrates enganando o mundo inteiro, incluindo aqueles grandes trapaceiros, os sofistas. Acho que Platão acabou vendo que ele também pode ter sido alvo da ironia de sua própria criatura e tentou tirar sua máscara. Quanto a mim, gostaria de pensar que minha recusa em ver a ironia socrática como engano não me obriga a considerar um caminho para as profundezas mais íntimas de sua alma, ou de qualquer outra alma. (NEHAMAS, 1998, p.69, tradução nossa).

Assim, ainda que NEHAMAS (1998) pretenda distanciar a sua compreensão da ironia socrática da compreensão kierkegaardiana¹⁵⁵, criticando o descomprometimento com a verdade do Sócrates da *Dissertação* de 1841, vemos, como aponta John Lippitt em *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought* (2000, p. 146, tradução nossa), que as duas compreensões se aproximam de tal modo que a acusação feita pelo estudioso a Kierkegaard pode acabar recaindo sobre ele próprio: “O problema de ver Sócrates como Nehamas propõe é que isso passa perigosamente perto de apresentar Sócrates como um “mero” ironista”.

Neste sentido, é importante lembrar que, em *O conceito de ironia*, a ironia *infinitamente negativa* deve ser atualizada e interpretada¹⁵⁶ como um elemento controlado e, seu uso, *dominado*. Como explica LIPPITT (2000, p. 156, tradução nossa), “o retrato kierkegaardiano de Sócrates atribui a este apenas liberdade “negativa”; para que a liberdade seja “positiva”, o uso da ironia como um elemento “controlado” ou um elemento “masterizado” é obrigatório”. Este uso é essencial para que a fala do ironista não seja vazia. Logo, como este autor enfatiza (LIPPITT, 2000, p. 156, tradução nossa), “para evitar a acusação de *niilismo*”, o ironista “deve ter uma

¹⁵⁴ NEHAMAS, A. 1998, p. 86.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵⁶ Lembrando que, no *Pós-Escrito* (1846), o pseudônimo *Johannes Climacus* vê Sócrates como um modelo e não apenas como um mero ironista, redefinindo a visão apresentada por Kierkegaard do sábio ateniense na *Dissertação* de 1841: “De acordo com *Climacus*, Sócrates deve ter algum tipo de ‘saída’ para estar em uma posição melhor do que o “mero” ironista. Assim, penso que um componente vital da visão posterior de Kierkegaard de Sócrates é vê-lo como um especialista em ética e a ironia como seu incógnito. Nas críticas de sua dissertação em que Kierkegaard se refere a si próprio como “tolo hegeliano”, ele afirma que Sócrates é “um grande especialista em ética” (JP 4: 4281)” (LIPPITT, 2000, p. 146, tradução nossa).

posição; e uma posição que temos a chance de acessar". A necessidade de um *enraizamento* (LIPPITT, 2000) para a ironia constitui o cerne da crítica que Kierkegaard efetua ao romantismo¹⁵⁷ na segunda parte de *O conceito de ironia*. Assim, a ironia encontra um uso válido quando não se restringe à negação completa e irrestrita daquilo que é dado ao sujeito. Quando *dominada*, ela passa a constituir uma ferramenta individual de inspeção das crenças externas e internas que dá espaço para que se constitua o *enraizamento* de uma relação com o mundo mais profunda e interior, porque mais refletida – em outras palavras, cabe ao indivíduo o controle sobre a ironia, e não o contrário¹⁵⁸. Como aponta WATTS (2003) a seguir, aquele que se define pela ironia – o ironista – sempre carecerá desse *enraizamento*, se situando em uma situação incomodamente limítrofe na qual o presente (ou a atualidade) não é aceito de maneira plena, mas tampouco o ironista possui o conhecimento daquilo que deveria substituí-lo.

¹⁵⁷ A primeira escola do Romantismo (*Frühromantik*), que data do final do século XVIII, tem como um dos seus principais expoentes Friedrich Schlegel (1772 – 1829), considerado o "reinventor" da ironia e autor do romance *Lucinde* (1799), objeto da crítica kierkegaardiana em *O conceito de ironia*. A ironia de Schlegel, que exercerá influência sobre toda a escola romântica, consiste em apontar a necessária simplificação do mundo realizada pela linguagem e através dela. "O truque com o qual Schlegel transformou a ironia num veio de ouro", explica SAFRANSKI (2010), "consiste em ter colocado o finito como equivalente a um determinado enunciado, e para a perspectiva da relativização e negação, o infinito. Quando essa distinção foi estabelecida, o jogo pode começar – um jogo no qual todos os enunciados determinados, fixos, podem ser "colocados à deriva" (uma das suas expressões prediletas). Todo enunciado determinado significa, diante de da ultracomplexidade do mundo, uma redução de complexidade. E quem então deixa transparecer que está consciente dessa redução de complexidade dará aos seus enunciados – que na verdade estão aquém dela – o tom de reserva da ironia" (SAFRANSKI, R. *Romantismo: uma questão alemã*; tradução Rita Rios. – São Paulo: Estação Liberdade, 2010, p. 59). Kierkegaard apontará, no romance de 1799 de Schlegel, a arbitrariedade com a qual as personagens agem como causa da nulidade que sobre eles recai: ao abrir mão da ética e da moral em prol de uma espiritualidade inspirada pelo anseio do eu a algo maior – infinito –, o romântico se reduz à sensualidade e, quando, de maneira também arbitrária, busca se livrar desta sensualidade, se relacionará com o infinito de uma maneira "abstrata" e "exagerada" – ou seja, irreal. "O que é estranho em *Lucinde*", diz KIERKEGAARD (2013) "e em toda a tendência que segue a este romance é que, partindo da liberdade do eu e da maturidade constitutiva, em vez de chegarem a uma maior espiritualidade, acabam na mera sensualidade, e, com isso, acabam no seu contrário. Na eticidade a relação do espírito ao espírito é indicada, mas quando o eu quer uma liberdade mais alta, quer negar o espírito ético, acaba caindo sob a lei da carne e do instinto. Mas como esta sensualidade não é ingênua, segue-se que a mesma arbitrariedade que a colocou em seus pretensos direitos pode revirar-se no instante seguinte, para reivindicar uma espiritualidade abstrata e exagerada. Estas vibrações podem então ser compreendidas em parte como o jogo da ironia do mundo com o indivíduo, e em parte como a tentativa do indivíduo de imitar a ironia do mundo" (KIERKEGAARD, 2013, p. 306).

¹⁵⁸ "O que fez a grandeza da existência poética de Goethe (*Digter-Existents*)", afirma Kierkegaard, "é que ele sabia estabelecer um acordo entre a sua vida de poeta (*Digter-Tilvaerelse*) e a sua própria realidade. Mas para isso é preciso novamente ironia, porém, bem-entendido, *ironia dominada*" (KIERKEGAARD, 2013, p. 330). O filósofo continua: "Mas o que vale para a existência-de-poeta (*Digter-Existen-tsen*), vale também, até certo ponto, para a vida de todo e qualquer indivíduo particular. (...) quando o indivíduo está corretamente orientado, e ele o está quando a ironia foi limitada, é então que a ironia adquire sua justa significação, sua verdadeira validade" (KIERKEGAARD, 2013, p. 331).

E, apesar de seus sentimentos de alienação da sociedade, e seu completo interior desengajamento do mundo, ele [*o ironista*] não tenta protestar contra a existência ou se retirar do mundo; em vez disso, ele age como se fosse um participante sincero. Kierkegaard descreve uma falha essencial na adoção dessa perspectiva irônica como um modo de vida permanente: para o sujeito irônico, a atualidade perdeu completamente sua validade; tornou-se para ele uma forma imperfeita que é um obstáculo em toda parte. Mas, por outro lado, ele não possui o novo, só que o presente não combina com a ideia.... Ele é continuamente apontado para algo iminente, mas o que é, ele não sabe (WATTS, 2003, p. 68, tradução nossa).

Portanto, para que a “*selvagem infinitude*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 331) que caracteriza a ironia não leve o indivíduo a se perder nela mesma, levando-o a ansiar pelo infinito em detrimento do finito tangível, é preciso manuseá-la de maneira apropriada. “A ironia limita, finitiza, restringe, e com isso confere verdade, realidade, conteúdo; ela disciplina e pune, e com isso dá sustentação e consistência”, diz Kierkegaard (2013, p. 332). Assim, é no ato disciplinador interno que a ironia encontra seu valor. Contudo, cabe ainda lembrar que a compreensão de como se constitui a *práxis* da ironia *dominada* é, como apontam STEWART (2017) e LIPPITT (2000), difícil de ter seu sentido plenamente esclarecido¹⁵⁹, pois nela se sustenta uma aparente contradição: de que maneira seria possível simultaneamente efetuar, através da ironia, o distanciamento da realidade atual e, ainda assim, estar *poeticamente* integrado à época em que se vive? A esse respeito, retomemos o seguinte trecho de LIPPITT (2000):

A ideia de domínio, de estar no controle da ironia, é crucial para entendermos o sentido no qual a ironia pode ser “positiva”. Seguindo sua discussão sobre o romantismo, na qual a ideia de “viver poeticamente” é central, Kierkegaard afirma que um poeta precisa de “uma visão da totalidade do mundo” como um meio “de dominar a ironia em sua existência individual”(CI 325). (...) Desse ponto de vista, pode-se evitar os extremos românticos (...). Kierkegaard afirma que esse controle vale tanto para a existência de um poeta e “em certa medida para a vida de cada indivíduo” (CI 326). Viver poeticamente exige estar integrado à sua própria época, o que Kierkegaard descreve como sendo positivamente livre na realidade à qual se pertence (CI 326) (permanece incerta qual forma exatamente essa integração deve assumir, e também vale a pena notar que certamente existem algumas formas de integração que seriam indistinguíveis do restante da “multidão” nas quais se sucumbe ao “que a época exige”). (LIPPITT, 2000, p.147, tradução nossa).

¹⁵⁹ “A curta seção final de *O conceito de ironia* é intitulada *A ironia como um elemento controlado, a verdade da ironia*. Essa seção tem gerado muita controvérsia na literatura secundária. Ela parece ser a apresentação de Kierkegaard de sua própria perspectiva sobre o uso adequado e apropriado da ironia. Era impossível para Kierkegaard retornar à antiga Atenas e usar a ironia do mesmo jeito que Sócrates usava, já que o contexto histórico e cultural mudou radicalmente desde aquela época.” (STEWART, 2017, p. 27).

O ironista que, de posse de uma compreensão da totalidade do real, se coloca à parte do todo sem se fechar em si mesmo, participa da multidão sem, contudo, nela se perder. Neste sentido, observado de um ponto de vista externo, ele se torna indistinguível do restante das pessoas que o cercam. Desse modo, vemos, mais uma vez, as concepções de Kierkegaard e NEHAMAS (1998) se aproximarem: a ironia é, sob certos aspectos, indecifrável - com a diferença de que, para Kierkegaard – em uma ideia desenvolvida posteriormente no *Pós-Escrito* de 1846, aquele que “domina” a ironia teria condições de realizar a mediação entre a interioridade e a exterioridade, e, assim, determinar o significado daquilo que ele mesmo coloca e compreende como irônico. Já NEHAMAS (1998, p. 86), como vimos, insiste na *incerteza essencial*” que deve obrigatoriamente constituir a ironia.

Reconstituímos, neste capítulo, duas vertentes contemporâneas de interpretação da ironia socrática: a de Gregory Vlastos e a de Alexander Nehamas. A primeira, que pretende apresentar a ironia como um traço definido pela personalidade de Sócrates, acaba se reduzindo, na interpretação de NEHAMAS (1998), ao sentido consagrado por Quintiliano que, em última instância, limita a ironia socrática ao seu uso retórico como figura de linguagem; a segunda, que vê a ironia como instrumento de separação entre falante e ouvinte através da criação de um senso de superioridade e de incerteza insolúvel, torna a ironia um enigma radical.

A nosso ver, a posição sustentada por Kierkegaard em *O conceito de ironia* se aproxima, sob diferentes aspectos, de ambas. Vimos que a ironia constituía, na interpretação do filósofo dinamarquês, um ponto de vista inaugurado pela personalidade de Sócrates; este ponto de vista, por sua vez, se encontrava no núcleo das afirmações contraditórias proferidas pelo sábio. Nestes aspectos, a interpretação de VLASTOS (1991) coincide com a apresentada na *Dissertação* de 1841. Como também foi visto, o ponto de vista socrático constituía, para Kierkegaard, a ferramenta com a qual o sábio ateniense apresentava à realidade de seu tempo um quebra-cabeça sem solução - pois ele mesmo não possuía nenhuma resposta para as investigações conduzidas e nem teria sido capaz de alcançá-las¹⁶⁰. Neste sentido,

¹⁶⁰ MARTENS (2013) dá ênfase no peso que o sujeito – ou o indivíduo – possui na interpretação kierkegaardiana da ironia socrática: “Por sua vez, para Kierkegaard, em sua crítica a Hegel, Sócrates é o exemplo de um ironista. Ele não seria um pensador científico ou metafísico, mas sim um ironista que depende apenas de si mesmo como indivíduo. Portanto, nas *Nuvens*, Aristófanes estaria correto ao apresentar Sócrates dentro de um cesto para pensador: “Com efeito, o ironista é mais leve que o mundo; em contrapartida, ele ainda pertence ao mundo (...) o cesto é, por assim dizer, aquele chão de

NEHAMAS (1998), ao propor a ideia de *incerteza essencial* que caracterizaria a ironia socrática, aproxima a sua posição da kierkegaardiana.

Por fim, cabe lembrar que, em *O conceito de ironia*, o ponto de vista socrático tinha como objetivo – e até mesmo como mérito – a proposição desse quebra-cabeça, capaz de apontar para a necessidade do estabelecimento de uma relação pessoal com a verdade. Dessa maneira, Sócrates teria introduzido na história do pensamento ocidental, segundo o vocabulário kierkegaardiano, a *subjetividade*.

realidade empírica de que o ironista carece” (KIERKEGAARD, S. *Über den Begriff der Ironia* (1841); Düsseldorf/Köln, 1961, p. 157).

CONCLUSÕES

A ironia, como um momento dominado, mostra-se em sua verdade justamente nisso: que ensina a realizar a realidade, a colocar a ênfase *adequada na realidade*. (KIERKEGAARD, 2013, P. 334, grifo do autor).

O presente trabalho procurou examinar a hipótese segundo a qual Kierkegaard, na obra *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* (1846), apresenta uma compreensão original da ironia socrática ao retratá-la como ponto de vista *negativo, infinito e absoluto*. As qualificações dessa definição se explicam, segundo o raciocínio que desenvolvemos, através do *modus operandi* irônico personificado por Sócrates na *Dissertação* de 1841. De acordo com tal concepção, o sábio ateniense teria exercido uma atividade desconstrutiva em relação ao conhecimento até então consolidado na sociedade em que se inseria. Esta atividade se caracterizara por sua completa negatividade – Sócrates teria desmantelado o saber de seus interlocutores a respeito daquilo que pensavam conhecer; entretanto, não teria sido capaz de guiá-los para fora do labirinto do desconhecimento.

A negatividade da atividade socrática teria incidido, segundo a perspectiva kierkegaardiana, sobre todos os fenômenos de maneira indiscriminada: toda a realidade – ou a *atualidade*, no sentido do tempo e espaço presentificados empiricamente através da experiência objetiva – foi negada pelo sábio ateniense, dando à ironia seu aspecto *infinito*. Por sua vez, a negação da realidade somente poderia acontecer quando o caráter arbitrário dos fenômenos (e das crenças que se formam a partir deles) tivesse sido colocado em questão; esse questionamento foi levado a cabo por Sócrates ao colocar o problema da definição “*o que é isso?*” no âmbito da ética e da moral.

Desse modo, Sócrates teria apontado, pela primeira vez na história da filosofia, para a necessidade de uma base universalmente estabelecida para a formação dos conceitos, clamando, assim, pela idealidade em lugar da realidade – dessa maneira, a ironia se torna *absoluta* ao indicar a direção pela qual o pensamento deve se orientar, em oposição ao relativo. Contudo, retomando as palavras de VALLS (1991, p 72), o sábio ateniense teria alcançado a ideia de dialética, mas não desenvolvido a dialética da ideia; em outras palavras, Sócrates teria apenas colocado a necessidade de procurar, através do método dialético – a investigação

argumentativa conduzida pela razão – a fundamentação última dos conceitos, não alcançando ele mesmo essa fundamentação. Cria-se com a ironia socrática, portanto, uma até então inexistente oposição entre realidade e idealidade.

Ainda assim, segundo o filósofo dinamarquês¹⁶¹, o papel da *negatividade* de Sócrates haveria sido, em seu tempo, indispensável para o desenvolvimento da filosofia: o sábio ateniense teria libertado a Grécia Antiga de um excesso de um falso saber, prejudicial, infundado e descomprometido com a investigação filosófica; um falso saber carregado, em última instância, pelos sofistas, que reputavam a si mesmos o conhecimento da retórica. Porém, era justamente esse o conhecimento prejudicial ao desenvolvimento do pensamento, pois a capacidade de bem falar não se comprometia com uma investigação voltada para o verdadeiro, resumindo-se, assim, no discurso aparentemente verdadeiro. Desse modo, afirma Kierkegaard:

Os sofistas, em geral, achavam que eram os médicos de seu tempo. Por isso, se vê em Platão seguidamente que, quando os sofistas eram forçados a dar uma explicação sobre qual arte que possuíam, respondiam constantemente: *a retórica*. Neste terreno mostra-se, porém, justamente a positividade que a sofística possuía. (KIERKEGAARD, 2013, p. 214, grifo do autor)

Portanto, a negatividade da ironia de Sócrates haveria de se contrapor à *positividade* da retórica ao indicar a arbitrariedade e o vazio conceitual por trás das falas dos sofistas¹⁶². “Era desta positividade”, diz Kierkegaard, “*tão insípida no aspecto teórico quanto prejudicial no aspecto prático, que a Grécia precisava ser libertada*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 215). Mais ainda, o sábio, ao romper tanto com o conhecimento tradicional estabelecido quanto com o pseudoconhecimento sofístico, se afasta como indivíduo do seu meio social. Ao fazê-lo, novamente introduz uma

¹⁶¹ KIERKEGAARD, 2013, p. 215.

¹⁶² A oposição entre negatividade socrática e positividade sofística é trabalhada por Kierkegaard ainda em um nível mais profundo, no qual a negatividade e a positividade são definidas apenas como aparentes. Como indica o trecho a seguir, no qual Kierkegaard analisa o debate desenvolvido no diálogo de Platão *Protágoras* sobre o problema do ensino da virtude, a positividade do sofista em relação ao ensino da virtude é apenas aparente, pois não se sustenta em um conhecimento real seja da virtude ou de sua transmissão; do mesmo modo, a negatividade de Sócrates carrega consigo o conhecimento positivo da dialética – ou da especulação. Kierkegaard diz: “O enunciado de Protágoras, de que a virtude pode ser ensinada, é decerto positivo, contém um alto grau de confiança na existência e na arte sofística; em compensação o enunciado socrático, de que a virtude não pode ser ensinada, é negativo, mas é ao mesmo tempo especulativo, pois é uma indicação daquela infinitude que se pressupõe eternamente, no interior da qual está incluído tudo o que é ensinável. Protágoras é, portanto, *constantemente positivo*, mas ele só o é *aparentemente*, Sócrates *constantemente negativo*, mas ele só o é *aparentemente*, mas isto é também até um certo ponto apenas *aparência*. Ele é positivo, na medida em que a negatividade infinita contém em si uma infinitude, e ele é negativo porque a infinitude não é para ele revelação e sim limite”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 215).

dupla de opostos no cenário histórico-filosófico da Grécia: o indivíduo se aparta da sociedade ao romper com a naturalidade que até então caracterizava a assimilação dos preceitos éticos e religiosos.

Procuramos então ter demonstrado que do movimento de distanciamento entre indivíduo e sujeito se origina a noção de *subjetividade* ou *interioridade*, que diz respeito à ideia de reflexão cujo objeto se torna o próprio sujeito, constituindo-se na percepção da capacidade de refletir a partir de si mesmo sobre objetos conceituais anteriormente estabelecidos pela *exterioridade*¹⁶³. Assim, ao trazer à tona a percepção de um sujeito examinador separado de objetos que não o constituem, Sócrates realiza o pensamento de um “eu”, de uma *individualidade reflexiva*.

Desse modo, a ironia socrática se configura como um “*incitamento da subjetividade*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 218) que, segundo aquilo que propusemos neste trabalho, se apresenta mais como uma atitude de vida e menos com o uso de uma figura de linguagem ou com a adoção de uma determinada forma de falar. Entretanto, isto não quer dizer, como vimos, que a fala de Sócrates estava livre de ironia, mas antes que a sua ironia não se restringia à fala. Neste âmbito, procuramos qualificar a ironia do sábio ateniense como a proposição de um enigma que não se deixa resolver. Kierkegaard diz: “*não se dava com ele*” – Sócrates – “*o caso daquele filósofo que, ao explicar suas intuições, seu discurso era a própria presença da ideia. Muito pelo contrário: o que Sócrates dizia significava algo de diferente*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 28).

Portanto a ironia cria, mais uma vez, um distanciamento: ele separa o falante do ouvinte que não se situa no mesmo plano comunicativo. A fala socrática se desliga do estabelecimento de um possível sentido compartilhado pela comunicação entre emissor e receptor e coloca a necessidade da existência de uma chave de decodificação para o acesso ao sentido real pretendido por Sócrates. Este sentido real, no caso da compreensão kierkegaardiana, é dado pelo negativo, pelo vazio e pelo nada da ironia. Assim, poderíamos nos perguntar em que medida existiria, de fato, um sentido na fala irônica.

¹⁶³ Esta noção de *subjetividade* apresentada por Kierkegaard e que teria sido desenvolvida por Sócrates se diferencia da reflexão sobre a reflexão – ou, como o filósofo dinamarquês chama, de “(...) *uma segunda potência da subjetividade*, uma subjetividade da subjetividade, correspondente à reflexão da reflexão” (KIERKEGAARD, 2013, p. 242, grifo do autor). Se, neste sentido, Sócrates teria introduzido a subjetividade na história da filosofia, a filosofia moderna teria então, segundo Kierkegaard, a desenvolvido até a segunda potência, sobretudo com as contribuições de Immanuel Kant (1724 – 1804) e Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814).

De qualquer forma, como desejamos ter evidenciado, é neste ato de apontar para um espaço vazio na realidade que reside o mérito do ironista. Sócrates teria sido, nesta perspectiva, um professor para a juventude ateniense – como pretendiam ser os sofistas –, mas aquilo que por ele foi ensinado não tinha nenhum comprometimento com a manutenção do *status quo*, pois ele próprio não mais se encontrava, devido à ironia, em harmonia com o mundo clássico¹⁶⁴. Sócrates se apresentava, portanto, como uma *individualidade reflexiva*, e nesta atitude consistia seu ensinamento. Segundo Kierkegaard,

Para uma individualidade reflexiva toda e qualquer determinação natural é apenas tarefa, e passando pela dialética da vida e saindo dela aparece a individualidade transfigurada como aquela personalidade que a cada instante já venceu e contudo ainda luta. (KIERKEGAARD, 2013, p. 218).

Assim, a existência para uma *individualidade reflexiva*, em oposição à bela individualidade¹⁶⁵ – o indivíduo em harmonia com seu tempo –, se torna uma tarefa, uma luta dialética que constantemente altera o indivíduo e que, contudo, o mantém enquanto tal precisamente por ele se caracterizar como esse indivíduo reflexivo, independente de suas determinações externas – nome, profissão, posição social, etc. Por essa razão, como indica a citação com a qual abrimos essa seção, a ironia *dominada* oferece um instrumento para se relacionar com a realidade de maneira adequada, isto é, reconhecendo seu caráter contingente e arbitrário e, assim, *realizando a realidade*, como afirma Kierkegaard (2013, p. 334), de modo a engendrar e a preservar a *subjetividade* sem se perder nos excessos que esta também pode incorrer.

A ironia não propõe, portanto, um afastamento do mundo ou a negação da realidade, mas a adoção de uma relação com a *objetividade* pautada pela *interioridade* em uma medida adequada, que preserve a tarefa dialética colocada pelo sujeito reflexivo¹⁶⁶. Poderíamos afirmar, por fim, que a atitude irônica conduz o sujeito em sua

¹⁶⁴ “A unidade harmônica da bela individualidade é perturbada pela ironia, e é perturbada também até certo ponto em Sócrates, ela é aniquilada a cada momento nele, é negada.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 218).

¹⁶⁵ *Id.*

¹⁶⁶ Como explica AUN (2011, p. 79), “Kierkegaard afirma que a realidade não quer ser recusada, a nostalgia não pode se apresentar como uma covarde fuga do mundo; pelo contrário, a realidade só adquire validade na ação, não uma ação que não passaria de uma “insistência estúpida”, mas uma ação que deve ter um “a priori em si”, que a impeça de perder-se numa infinidade sem conteúdo. Dessa forma, voltando-se novamente para o campo da poesia, Kierkegaard dá como exemplo de um correto uso da ironia o poeta Goethe que, segundo ele, possui uma verdadeira grandeza de existência de poeta

formação, qualificando esta última a partir do comentário de MAZZARI (2018) em relação ao termo utilizado para classificar o romance *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*¹⁶⁷, publicado pelo escritor alemão J.W. von Goethe (1749 – 1832) entre os anos de 1795 e 1796:

“Formação” não significa, portanto, apenas adquirir novos conhecimentos, mas também redimensionar o já sabido, passar em revista, criticamente, as opiniões, os juízos e “pré-juízos”, conceitos e “pré-conceitos” e, desse modo, estar inserido num processo de contínuas transformações. (MAZZARI, 2018, p. 17).

O protagonista do romance, o jovem Wilhelm Meister, em um dado momento da obra expressa a sua intenção em formar a si mesmo, demonstrando ter conhecimento de que tal empreendimento envolve uma dialética entre o indivíduo e as circunstâncias externas:

Para dizer-te em uma palavra: instruir-me a mim mesmo, tal como sou, tem sido obscuramente meu desejo e minha intenção, desde a infância. Ainda conservo essa disposição, com a diferença de que agora vislumbro com mais clareza os meios que me permitirão realizá-lo. Tenho visto mais mundo que tu crês, e dele me tenho servido melhor que tu imaginas. (GOETHE, 2009, p. 284).

Logo, não é coincidência que em 1843 – dois anos após Kierkegaard apresentar *O conceito de ironia* à Universidade de Copenhague – o filósofo dinamarquês publique *Ou-ou, um fragmento de vida*, escrito formado por um conjunto

por saber “estabelecer um acordo entre a sua vida de poeta e sua própria realidade” (KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 276.). (AUN, F.S. *Ironia e subjetividade em Kierkegaard*. 118f. Dissertação. (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Marília, 2011).

¹⁶⁷ A obra é considerada protótipo de um gênero literário, o romance de formação (*Bildungsroman*). A repercussão que o romance encontrou em seu tempo foi tamanha a ponto de Friedrich Schlegel escrever, em um dos fragmentos da revista *Athenaum* (216), que “a revolução francesa, a doutrina da ciência de Fichte e o *Meister* de Goethe são as maiores tendências da época” (SCHLEGEL, 1994, p. 103, grifo do autor). Embora os românticos tenham se declarado admiradores da inovadora amplitude poética do romance, que versava sobre assuntos antes nunca tratados neste tipo de obra, se ressentiram com o desfecho dado ao protagonista, cuja veia poética teria se perdido em prol de uma economia de mundo – fato que teria motivado Ludwig Tieck (1773 – 1853) a escrever, como contraponto, *Franz Sternbald*, no qual a arte é colocada como “vencedora” no destino do protagonista (SAFRANSKI, 2010, p. 99). Nesse sentido, podemos recordar as seguintes frases atribuídas a Schlegel: “Os romances são os diálogos socráticos de nossa época. Nessa forma liberal, a sabedoria de vida se refugiou da sabedoria escolar” (cf. CASELATO, 2018, p. 8). Vê-se, portanto, que a literatura constituiu, para os românticos, o campo privilegiado de discussões filosóficas - e certamente Kierkegaard expressa sua ‘filiação’ romântica ao se dedicar à análise das obras ficcionais de Tieck e Schlegel em *O conceito de ironia*.

de ensaios ficcionais nos quais são apresentados os *estágios* ou *esferas* da existência, e cujo modelo literário teria sido o romance de Goethe (POOLE, 2004, p. 47).

Desse modo, vimos como a ironia com a qual Kierkegaard concebeu a sua figura de Sócrates na *Dissertação* de 1841 se relaciona intrinsecamente com os pares de opostos por nós analisados; vimos também como a ironia, além de ter encontrado através do sábio ateniense a sua relevância filosófica ao constituir a *subjetividade*, se torna um instrumento indispensável para o estabelecimento de uma relação dialética entre sujeito e objeto, sem o qual o indivíduo não conduz a si mesmo em seu processo de transfigurar a própria personalidade.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES. The Acharnians; The Clouds; The Knights; The Wasps; tradução para o inglês de Benjamin Bickley Rogers. Great Britain: The Loeb Classical Library, 1930.
- _____. As Nuvens. Cadernos de Tradução, Porto Alegre, número 32, jan-jun, 2013, p. 1-98.
- ARISTÓTELES. Metafísica; tradução Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. Ética a Nicômaco; tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- AUN, F.S. Ironia e subjetividade em Kierkegaard. 118f. Dissertação. (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Marília, 2011.
- BENOIT, H. Sócrates, *in* G. Cornelli e T. Lopes (eds.), Platão, 2018, p. 136-149.
- BOLZANI FILHO, R. Imagens de Sócrates. Kléos n .18: 11-31, 2014.
- CASELATO, L. O Romance como diálogo em Júlia, ou A Nova Heloísa, de J. J. Rousseau. Revista Mosaicum - Número 28 - Jul./Dez. 2018 - ISSN 1808-589X || eISSN 1980-4180, p. 7-15.
- CASERTANO, G. Uma introdução à República de Platão; tradução Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Paulus, 2011.
- CORNFORD, F. M. Antes e depois de Sócrates; tradução Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DORION, L-A. The Rise and Fall of the Socratic Problem, *in* Donald R. Morrison (ed.) The Cambridge Companion to Socrates, Cambridge University Press, 2011, p. 1-23.
- EVANS, C. S. Kierkegaard. An Introduction. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.
- FURTAK, R. A. Kierkegaard and Greek philosophy, *in* John Lippitt and George Pattison (eds.), The Oxford Handbook of Kierkegaard. Oxford University Press, 2013, p. 129-149.
- _____. Kierkegaard and Platonic Eros *in* Jon Stewart and Katalin Nun (eds.), Kierkegaard and the Greek World, Tome I: Plato and Socrates, Aldershot etc.: Ashgate, 2010, p. 105-114.
- GIANNANTONI, G. Socratis et Socraticorum Reliquiae, Vol. I, Nápoles: Bibliópolis, 1990.

GOETHE, J. W. von, Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister; Simone Neto; apresentação de Marcus Vinicius Mazzari; posfácio de Georg Lukács. São Paulo: Editora 34, 2009.

GORDON, J. Against Vlastos on Complex Irony. *The Classical Quarterly*, vol. 46, no. 1, 1996, p. 131–137. JSTOR, www.jstor.org/stable/639567. Acesso em 27 de abril de 2020.

GORODEISKY, K. 19th Century Romantic Aesthetics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/aesthetics-19th-romantic/>.

GOTTLIEB, P. The Complexity of Socratic Irony: A Note on Professor Vlastos' Account. *The Classical Quarterly*, vol. 42, no. 1, 1992, p. 278–279. JSTOR, www.jstor.org/stable/639165. Acesso em 29 de abril de 2020.

HAUBERT, L.; PRELLWITZ, K. A Hermenêutica de Friedrich Schleiermacher. *CONTEXTURA*, Belo Horizonte, nº 13, dez. de 2018, p. 39-48.

HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofía vol. II; tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de cultura económica, 1985.

HEGEL, G. W. F. Princípios da Filosofia do Direito; tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, S. A. O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates; apresentação e tradução, Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LIPPIT, J. Humour and Irony in Kierkegaard's Thought. London, UK: Macmillan Press LTD, 2000.

PAULA, M. G. de. Subjetividade e objetividade no debate entre socratismo e cristianismo em Kierkegaard: uma análise a partir do Post-Scriptum. 2002. 206 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279171>. Acesso em: 31 jul. 2018.

MARTENS, E. A questão de Sócrates: uma introdução; tradução Vicente Sampaio. São Paulo: Odysseus Editora, 2013.

MARINO, S. Medicina, *in* G. Cornelli e T. Lopes (eds.), *Platão*, p. 349-360, 2018.

MAZZARI, M. Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister: “Um magnífico arco-íris” na história do romance. *Literatura e Sociedade*, v. 23, n. 27, p. 12-30, 2011.

McDONALD, W. Xenophon: Kierkegaard's Use of the Socrates of the *Memorabilia*, *in* Jon Stewart and Katalin Nun (eds.), *Kierkegaard and the Greek World*, Tome I: Plato and Socrates, Aldershot etc.: Ashgate, 2010, p.199-211.

LANE, M. Reconsidering Socratic Irony in Donald R. Morrison (ed.) The Cambridge Companion to Socrates, Cambridge University Press, 2011, p.

MOREHEAD, P. D.; MOREHEAD, A.T. (eds.) The New American Webster Handy College Dictionary. New York: Signet, Penguin Group, 2006.

MUENCH, P. Socratic Irony, Plato's Apology, and Kierkegaard's On the Concept of Irony in CAPPELORN, N., DEUSER, H., SÖDERQUIST, B., Kierkegaard Studies Yearbook, Berlin and New York: De Gruyter, 2009.

NEHAMAS, A. The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault. Los Angeles, CA: University of California Press, 1998.

PLATÃO; Apologia de Sócrates. Críton; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. - 3. ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2015

_____. O Banquete. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro - 3 ed. Belém: ed.ufpa, 2011.

_____. Fédon. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro - 3 ed. Belém: ed.ufpa, 2011.

_____. Protágoras, Górgias e Fédon; tradução Carlos Alberto Nunes. Belém. Editora Universitária – UFPA, 2002.

_____. A República. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro - 4. ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2016.

POOLE, R. Reading Either-Or for the very first time in JEGSTRUP, E. (ed.), The new Kierkegaard, (Studies in Continental thought), Indiana University Press, 2004, p. 42-59.

POSSEN, D. Protagoras and Republic: Kierkegaard on Socratic irony in Jon Stewart and Katalin Nun (eds.), Kierkegaard and the greek world, Tome 1, Socrates and Plato. – (Kierkegaard research : sources, reception and resources ; v. 2), New York: Routledge, 2016.

ROSSETTI, L. O diálogo socrático; tradução Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2015.

SAFRANSKI, R. Romantismo: uma questão alemã; tradução Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SCHLEGEL, F. Conversa sobre a poesia e outros fragmentos; tradução Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo: Iluminuras, 1994.

STEWART, J. Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da Modernidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SUZUKI, M. Sobre música e ironia. dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 1, p. 175-200, abril, 2007.

VALLS, A. L. M. Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VASILIOU, I. Conditional Irony in the Socratic Dialogues. *The Classical Quarterly*, vol. 49, no. 2, 1999, p. 456–472. JSTOR, www.jstor.org/stable/639871. Acesso em 29 de abril de 2020.

_____. Socrates' Reverse Irony. *The Classical Quarterly*, vol. 52, no. 1, 2002, p. 220–230. JSTOR, www.jstor.org/stable/3556453. Acesso em 28 de abril de 2020.

VLASTOS, G. Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Melbourne: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WATTS, M. Kierkegaard. Oxford, UK: Oneworld Publications, 2003.

WOLFSDORF, D. The Irony of Socrates. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 65, no. 2, 2007, p. 175–187. JSTOR, www.jstor.org/stable/4622222. Acesso em 17 de abril de 2020.

XENOFONTE. Memoráveis. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Imprensa da Universidade de Coimbra: Annablume, 2009.

ZIOLKOWSKI, E. Kierkegaard's Understanding of the Socrates of the Clouds, *in* Jon Stewart and Katalin Nun (eds), *Kierkegaard and the Greek World*, Tome I: Plato and Socrates, Aldershot etc.: Ashgate, 2010, p. 167-198.